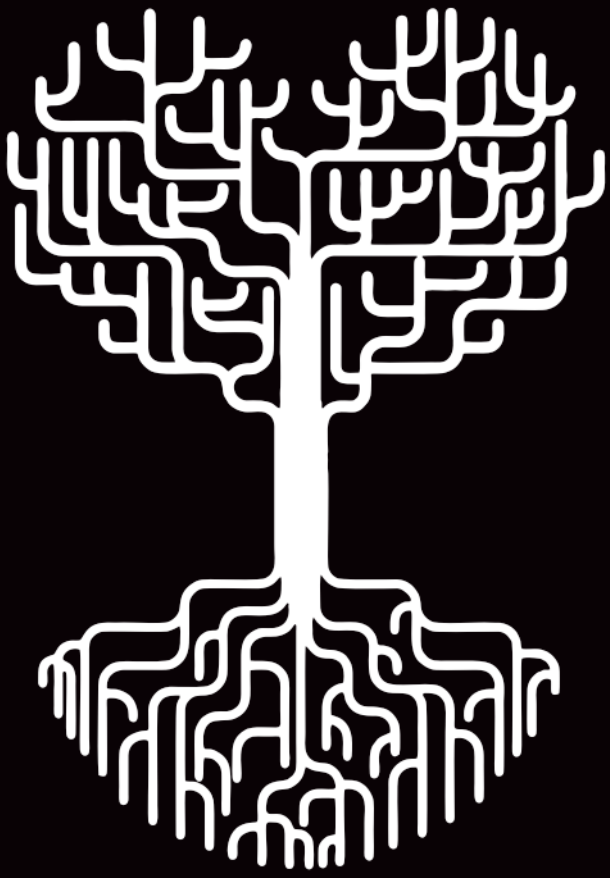
Zainal Abidin Bagir | Samsul Maarif | Achmad Munjid
Gregory Vanderbilt | Mohammad Iqbal Ahnaf | A. Bagus Laksana



Studi Agama di Indonesia

Refleksi Pengalaman

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman

Penyunting: Samsul Maarif

Zainal Abidin Bagir

Samsul Maarif

Achmad Munjid

Gregory Vanderbilt

Mohammad Iqbal Ahnaf

A. Bagus Laksana

Studi Agama di Indonesia: Refleksi Pengalaman

© Oktober 2015

Penyunting: Samsul Maarif
Penyunting Bahasa: Budi Ashari

Penulis:
Zainal Abidin Bagir
Samsul Maarif
Achmad Munjid
Gregory Vanderbilt
Mohammad Iqbal Ahnaf
A. Bagus Laksana

Program Studi Agama dan Lintas Budaya
(Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS)
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada

Desain Cover :
layout : Imam Syahirul Alim

X +128 halaman; ukuran 15 x 23 cm
ISBN: 978-602-72686-2-3

Pengantar

Buku ini adalah *work in progress* dalam beberapa hal. Meskipun terdiri dari beberapa bab yang, kecuali bab epilog, merupakan narasi pengajaran di Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies atau CRCS), bab-bab itu bukanlah merupakan rekaman pencapaian, tetapi terutama catatan pergulatan yang sebetulnya belum selesai. Buku ini juga belum selesai karena tak semua matakuliah yang diajarkan di CRCS, termasuk beberapa yang cukup sentral dan sudah menjadi *trademark* kami, dinarasikan di sini. Demikian pula ada beberapa matakuliah baru yang muncul atau mengalami perubahan selama proses penerbitannya.

Dengan segala kekurangannya, kami tetap punya niatan yang lebih ambisius. Tak terbatas pada catatan-catatan internal pengajar CRCS, kami berharap dan yakin bahwa buku ini akan bermanfaat untuk publik yang jauh lebih luas. Dalam beberapa tahun belakangan ini upaya-upaya untuk mengembangkan studi akademik tentang agama di Indonesia telah berkembang di beberapa perguruan tinggi. Sekadar menyebut satu contoh yang sangat mutakhir: dibukanya pada tahun 2015 ini Program Studi Agama dan Budaya tingkat S1 di Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri Ambon, dimana dua lulusan CRCS kini menjadi dosennya. Menarik melihat bahwa program baru ini sejak awal telah menegaskan dua ciri utama studi agama yang kami kembangkan juga, yaitu sifatnya yang interdisiplin dan menerima mahasiswa dari beragam latar belakang agama (http://stakpn-ambon.ac.id/program-studi-agama-dan-budaya/).

Perguruan tinggi yang berbeda tentu memiliki karakteristik berbeda pula. Kami bukan hanya berupaya agar buku ini membantu upaya pengembangan program-program itu, tetapi juga berharap ia menjadi pintu untuk nantinya membuka pertukaran gagasan dengan lembaga-lembaga lain dalam pengajaran studi agama di Indonesia.

Dengan segala kekurangannya, penerbitan buku ini pada saat ini dilakukan untuk sekaligus menandai 15 tahun CRCS, dan sudah direncanakan untuk dikembangkan lebih jauh di masa depan, mencakup lebih banyak matakuliah atau perkembangan matakuliah-matakuliah lain, juga pengalaman-pengalaman penelitian tentang agama.

Pergulatan 15 tahun

Pada satu sisi, usia 15 tahun bukanlah usia yang amat panjang untuk perkembangan suatu program akademik, namun juga tidak bisa dikatakan pendek. Selama 15 tahun ini CRCS melakukan pencarian format yang tepat untuk suatu studi agama di Indonesia, yang tentu memiliki konteksnya sendiri yang khas, sekaligus berupaya memberikan kontribusi bagi bidang studi yang telah berkembang di banyak wilayah dunia yang lain.

Upaya pencarian itu telah tampak sejak awal pembentukan Prodi ini. Pada tahun 2000, Prodi ini didirikan dengan nama "Perbandingan Agama". Hanya dua tahun kemudian, nama ini dianggap kurang tepat, dan berganti dengan "Agama dan Lintas Budaya". Di tahun-tahun pertama itu, setiap tahun kurikulum dievaluasi dan direvisi. Ketika didirikan pada tahun 2000, tak ada *template* untuk program semacam ini di Indonesia, dan di tahun-tahun awal itu, kurikulum terus menerus ditinjau ulang. Baru dalam lokakarya kurikulum sekitar lima tahun lalu kami merasa sudah cukup mapan—bukan dalam artian menjadi statis, karena perubahan tetap terus terjadi, namun arah utamanya rasanya sudah ditemukan.

Kekhasan CRCS pada tahun 2000—dan sebagiannya masih tetap unik hingga saat ini—adalah bahwa ia bukan hanya memfokuskan pada studi agama, namun sifat lintas-agama tampak nyata dalam komposisi pengajar maupun mahasiswanya hingga saat ini. Banyak dari program-program akademik yang mengkaji agama saat ini, khususnya di perguruan-perguruan tinggi Islam dan Kristen, juga telah berkembang ke studi agama yang sifatnya tidak eksklusif suatu agama tertentu, serta memiliki pengajar dan mahasiwa dari latar belakang keagamaan yang berbeda dengan perguruan tingginya. Namun lokasi CRCS di Universitas Gadjah Mada, yaitu sebuah universitas tanpa afiliasi keagamaan, memiliki kelebihan sekaligus kekurangan dan

membentuk karakteristik yang cukup khas. Bagi mahasiswa Indonesia sendiri, yang semuanya pasti pernah mengikuti pendidikan agama di sekolah yang memisahkan siswa berdasarkan agamanya, CRCS menjadi ruang pertemuan yang unik—di dalam maupun luar kelas. Bagi sebagian besar mahasiswa, baik yang berlatarbelakang pendidikan S1 di perguruan tinggi umum maupun agama, belajar agama bersama teman-teman sekelas dari latar belakang agama yang berbeda adalah pengalaman baru. Pada saat yang sama itu juga menjadi tantangan bagi para pengajarnya.

Studi agama di Indonesia, dan sesungguhnya di beberapa negara lain, awalnya lebih banyak berkembang di universitas-universitas yang berafiliasi keagamaan tertentu. Di UGM pada tahun 2000, beberapa jurusan humaniora dan ilmu sosial (seperti filsafat, sosiologi, antropologi, ilmu politik) telah menjadikan agama sebagai salah satu objek kajian, namun tidak ada program studi yang secara khusus mengkaji agama. Sifat interdisiplin studi agama meniscayakan kesulitan untuk menampungnya dalam satu dari kotak disiplin yang telah ada. Kekurangan ini menjadi kelebihan karena kami lalu berkesempatan mengundang banyak pengajar dari perguruan-perguruan tinggi lain, khususnya yang berafiliasi keagamaan Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha. Situasi ini menjadikan CRCS sebagai ruang yang unik yang mempertemukan para sarjana dari berbagai latar belakang agama. Pada 2006, ruang inilah yang sebagiannya ikut membantu pendirian Indonesian Consortium for Religious Studies, sebuah konsorsium yang menawarakan program doktoral dan lebih jelas bersifat lintas agama (terdiri dari Universitas Gadjah Mada, Universitas Kristen Duta Wacana, dan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga).

Satu peluang lain yang terbuka untuk menutupi kekurangan itu adalah hadirnya dosen-dosen dari jurusan-jurusan studi agama dari berbagai negara di CRCS—dan sesuai dengan karakter program akademik ini, mereka datang dari latar belakang keagamaan maupun negara yang beragam; dari Eropa dan Amerika Serikat, dimana studi agama telah cukup mapan, juga dari Afrika Selatan, Jepang, dan Selandia Baru, yang studi agamanya memiliki karakteristik yang khas. Selain manfaat terkait dengan pengajaran matakuliah tertentu, mereka membantu program studi ini, bersama dengan mahasiswa dan pengajarnya, masuk dalam arus studi agama internasional. Tidak

sedikit dari mahasiswa yang kemudian memperoleh kesempatan untuk melanjutkan studinya di luar negeri.

Babak perkembangan CRCS berikutnya, dalam waktu sekitar lima tahun terakhir, ditandai dengan hadirnya beberapa lulusan kami, yang menyelesaikan S3 di program-program studi agama (di Amerika Serikat, Belanda dan Selandia Baru), dan menjadi dosen tetap di CRCS. Dengan itu, satu lingkaran penuh dari perkembangan CRCS telah terjadi. Ragam latar belakang akademik dari pendidikan di beberapa negara itu tentu memperkaya CRCS dalam menemukan jati dirinya sebagai program studi agama yang berakar dalam realitas Indonesia.

Pengenalan pada beberapa dosen tetap maupun dosen tamu yang kini aktif di CRCS dapat memberikan gambaran keragaman studi agama yang dikembangkan di sini. Samsul Maarif, yang lulus dari Religious Studies di Arizona State University, di buku ini menulis tentang kajian "agama lokal", sebuah sub-kategori agama "yang tak diakui" di Indonesia. Mohammad Iqbal Ahnaf, lulusan program studi mengenai resolusi konflik di Eastern Mennonite University, AS dan program *strategic studies* di Victoria University Wellington, Selandia Baru, di sini menulis bab tentang agama dan kekerasan. Suhadi Cholil, lulusan dari Faculty of Philosophy, Theology, and Religious Studies, di Radboud University Nijmegen, Belanda, kini mengajar matakuliah tentang teori dan praktik dialog antaragama, namun tak menulis di buku ini. Selain mereka, saat ini di CRCS ada dosen tamu Gregory Vanderbilt dari University of California Los Angeles, yang disertasinya mengenai Kristen di Jepang, dan di buku ini menulis tentang bagaimana mengajarkan Kristen untuk mahasiswa non-Kristen. Kelli Swazey, lulusan Department of Anthropology, University of Hawaii yang menulis disertasi mengenai mediasi publik agama dan identitas di Sulawesi Utara, namun tidak menulis di buku ini, telah pernah mengajar matakuliah mengenai agama dan film, juga agama dan pariwisata. Bab lain di buku ini ditulis oleh Achmad Munjid, yang kini menjadi pengajar di Fakultas Ilmu Budaya UGM; Munjid, lulusan salah satu program Religious Studies tertua di AS, Temple University, mengajar dan menuliskan di sini mengenai bagaimana agama-agama dunia diajarkan.

Tentang Buku Ini

Tiga bab pertama buku ini menggali satu isu yang cukup sentral dan krusial dalam studi agama, yaitu tentang paradigma tentang agama itu sendiri. Tulisan pertama oleh Zainal Abidin Bagir, yang merupakan catatan atas sebagian topik utama dalam matakuliah Academic Study of Religion, memproblematisir konsep "agama", demi merangsang daya kritis atas definisi-definisi tentang agama yang dibuat dengan jejak politis yang amat kentara—baik politik negara (mulai dari zaman kolonial hingga kini) maupun politik akademia.

Interogasi ini dilanjutkan di bab berikutnya oleh Samsul Maarif yang mengangkat topik sentral tentang "agama lokal", sebuah kategori yang berada di luar radar definisi agama oleh negara. Maarif menunjukkan betapa pendefinisian itu bukan hanya memiskinkan studi agama namun juga membawa dampak-dampak sosial yang cukup serius. Matakuliah ini menunjukkan bahwa paradigma agama dunia bukanlah satu-satunya paradigma tentang agama yang ada, namun ada juga paradigma agama lokal yang berbeda secara kategoris dan mesti diakui pula. Di sini Maarif sekaligus menunjukkan bahwa studi agama dalam konteks Indonesia, dimana agama berperan amat kentara di ruang publik, sedikit banyak mesti mengambil posisi advokasi, tanpa menafikan karakter akademisnya.

Bab berikutnya yang ditulis Achmad Munjid menunjukkan betapa jejak definisi negara mengenai agama tampak nyata dalam pemahaman rata-rata mahasiswa. Sikap terbuka untuk tidak mengadili agama-agama lain dengan menggunakan kategori-kategori yang berlaku dalam suatu agama lain menjadi syarat untuk studi agama yang baik. Untuk itu, definisi tentang agama yang biasa dikenal mahasiswa mesti dipertanyakan terlebih dahulu. Beranjak dari kritiknya atas pengajaran agama di sekolah-sekolah Indonesia yang sifatnya mono-religius, matakuliah "World Religions" yang diampunya menggunakan pendekatan inter-religius. Yang menjadi salah satu tujuan pengajaran di sini bukanlah pemahaman yang dianggap "benar" mengenai agama-agama tertentu, tetapi dorongan pada mahasiswa untuk melakukan refleksi kritis atas identitasnya sendiri ketika berinteraksi dengan yang lain. Satu aspek menarik lain yang disampaikan di sini adalah perbedaan pengajaran matakuliah World Religions di Indonesia dan AS.

Tulisan berikutnya merupakan salah satu contoh tentang matakuliah wajib di CRCS, Advanced Study of Religion. Semua mahasiswa diwajibkan untuk memperdalam setidaknya satu agama yang berbeda dari agama yang menjadi keyakinannya atau yang pernah menjadi fokus studi sebelumnya. Contoh yang dituliskan di sini adalah matakuliah tentang Kristen, untuk non-Kristen. Vanderbilt mempersepsi tugasnya sebagai mengembangkan literasi agama mahasiswa. Metode pengajarannya menekankan pada pengalaman mahasiswa, bukan sekadar percakapan dua arah antara pengajar-mahasiswa. Dalam tulisannya menunjukkan metodenya untuk memberikan pemahaman tentang Kristen secara cukup mendalam, jauh melampaui kesan-kesan umum yang biasanya dimiliki mahasiswa yang belum pernah mempelajari Kristen secara sistematis.

Selain matakuliah wajib yang beberapa di antaranya telah dibahas di atas, kami menawarkan cukup banyak matakuliah pilihan dengan topik yang amat beragam yang menghubungkan agama dengan femonena-fenomena "sekular" ataupun yang menunjukkan keterlibatan agama dalam isu-isu publik. Di anatara matakuliah pilihan yang ditawarkan ada Religion and Gender; Religion, State and Society; Religion and Ecology; Religion and Film; Religion and Disaster; Religion, Nature and Globalization; dan banyak lainnya. Satu di antaranya yang dibahas oleh Mohammad Iqbal Ahnaf di Bab 5 adalah Religion, Violence and Peacebuilding. Isu utama yang dibahas di matakuliah ini adalah isu teoretis tentang identitas agama dalam kekerasan—misalnya, kapankah suatu kekerasan dapat disebut sebagai "kekerasan agama"? Matakuliah ini selanjutnya menawarkan beberapa kerangka teoretis untuk menganalisis kekerasan berbasis identitas agama, juga kerangka untuk mengidentifikasi peran yang bisa dimainkan agama dalam kekerasan dan perdamaian.

Buku ini ditutup bukan dengan narasi pengajaran matakuliah yang lain, namun dengan memberikan gambaran perkembangan mutakhir dalam studi agama, khususnya di wilayah berbahasa Inggris. Bagus Laksana, pengajar di program S2 Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, memberikan banyak contoh pendekatan dan tema-tema baru, yang membedakannya dari beberapa jenis kajian agama sebelumnya, seperti perbandingan agama, sejarah agama-agama dan fenomenologi agama. Di akhir tulisannya Bagus

Laksana menunjukkan relevansi perkembangan mutakhir itu dengan program studi agama di tingkat pascasarjana di Indonesia.

Selain buku ini, telah cukup banyak buku lain hasil penelitian kami yang terbit, mulai dari riset mengenai agama dan bencana, sejarah dialog antaragama di Indonesia, praktik-praktik pluralisme kewargaan, hingga pertumbuhan Kristen Pentakosta di Indonesia. Pengajaran matakuliah maupun penelitian itu semuanya merupakan pencapaian dan pada saat yang sama proses pembelajaran.

Sejarah studi agama dalam beragam pendekatannya di Indonesia sudah cukup panjang, namun bidang studi ini juga terus berkembang. Harapan kami adalah bahwa buku ini, melalui narasi pengajaran beberapa matakuliah di CRCS dan juga pemetaan pendekatan-pendekatan serta tema-tema mutakhir studi agama, kiranya dapat menjadi bantuan panduan bagi arah perkembangan lebih jauh studi agama di Indonesia.

Zainal Abidin Bagir

Ketua Program Studi Agama dan Lintas Budaya
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada

Darftar isi

Pengantar: i

Mengkaji "Agama" di Indonesia
Zainal Abidin Bagir 1

Kajian Kritis Agama Lokal
Samsul Maarif 21

Signifikansi Studi dan Mengajarkan Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme
Achmad Munjid 41

Mengkaji dan Mengajar Kristen di CRCS
Gregory Vanderbilt 69

Melihat Ulang Relasi Agama dan Kekerasan
Mohammad Iqbal Ahnaf 79

Epilog:
Menguak Perkara Agama:
Perkembangan Studi Agama Kontemporer dan Tantangan di Indonesia
A. Bagus Laksana 99

Penulis: 125

Mengkaji "Agama" di Indonesia

Zainal Abidin Bagir

Saya ingin memulai bab ini dengan dua kutipan panjang yang mungkin justru bisa dianggap berpotensi mengacaukan, kalau bukan menghancurkan studi agama, dari Richard King dan Michele Picard:

> "... kategori penting yang menjadi dasar pemberian penjelasan dalam studi agama, yaitu ide mengenai "agama" itu sendiri, adalah sebuah kategori teologis Kristen. .... [Ide ini] adalah konstruksi sosial yang spesifik yang memiliki genealoginya sendiri. Siapa pun yang menggunakan kategori ini untuk mengkaji budaya non-Barat, harus memiliki kesadaran akan asal-usul teologisnya. Sesungguhnya ... bahkan asumsi bahwa ada sesuatu yang disebut "agama" dalam konteks non-Kristen dapat dipertanyakan" (King 1999, 40).

> Di Indonesia, kategori "religion" telah diambil dan disesuaikan menjadi kata "agama". Banyak atau bahkan sebagian besar pengkaji Indonesia tampaknya menganggap bahwa "agama" adalah kata hasil terjemahan literal untuk "religion". Kenyataannya tidak sesederhana itu, karena "agama" mencakup medan semantik yang jauh lebih sempit ketimbang "religion", dan untuk yang belakangan ini orang Indonesia harus meminjam kata "religi" dari bahasa Belanda. Dalam kenyataannya, "agama" adalah konsep yang dibungkus dalam bahasa Sansekerta, namun merupakan kombinasi antara pandangan Kristen tentang apa yang dianggap sebagai agama dunia dengan pemahaman Islam tentang apa yang mendefinisikan agama sesungguhnya: yaitu, wahyu ilahiah yang

> disampaikan kepada seorang Nabi dan dicatat dalam suatu kitab suci, sistem hukum bagi umat yang meyakininya, peribadatan berjamaah, dan keimanan pada Tuhan Yang Maha Esa" (Picard 2011a, 3).

Begitu problematisnya kata "agama", sehingga lebih dari 50 tahun yang lalu, Wilfred Cantwell Smith, salah seorang tokoh penting studi agama, meramalkan bahwa kata "agama" akan segera ditinggalkan orang (Smith 1964). Ramalan itu jelas tak terbukti, karena kata "agama" masih bersama kita hari ini, dan studi agama, dengan menggunakan kata yang sama, masih terus berkembang, bahkan tumbuh subur. Sebagian dari pertumbuhan ini terletak pada upaya-upaya baru untuk mendefinisikan atau melampaui usaha mendefinisikan "agama". Dalam buku-buku pengantar studi agama hingga saat ini, topik pertama yang masih kerap muncul adalah pertanyaan sama, "apa itu agama". Yang tampak muncul adalah cara-cara baru yang kreatif untuk mengatasi problem itu, dan tidak selalu dengan menjawab pertanyaan itu secara langsung.

Pertanyaan mengenai "apa itu agama" tentu tak hanya soal pendefinisian semantik yang dapat diselesaikan dengan konsensus dalam buku kamus. Di balik itu, seperti tampak jelas dalam kajian Smith, ada dimensi-dimensi sosial, politik, dan teologis yang berjalin berkelindan. Studi agama, dengan demikian, bukan hanya merupakan studi atas suatu variabel bernama "agama" yang telah terdefinisikan dengan baik, tetapi juga upaya untuk mengenali situasi sosial dan politik yang mendorong orang, dengan satu atau banyak alasan lain, mencirikan sekelompok fenomena dengan kata itu, beserta berbagai konsekuensinya. Kompleksitas inilah yang sedikit banyak ingin dipotret dalam matakuliah "Academic Study of Religion" di CRCS yang menjadi pokok bahasan bab ini. [1]

1 Sebagian dari makalah ini pernah dipresentasikan dalam diskusi menyambut ulang tahun ke-10 CRCS (26 Juli 2010), dan dalam Lokakarya IRB, Sanata Dharma (16 November 2012). Dalam lingkup yang lebih terbatas, dan untuk kepentingan yang berbeda, dapat dirujuk tulisan penulis "Mengajarkan Agama secara Dialogis di Perguruan Tinggi", dalam J.B. Banawiratma dan Zainal Abidin Bagir, dkk., *Dialog Antarumat Beragama di Indonesia – Gagasan dan Praktik di Indonesia* (185-228). Yogyakarta: CRCS dan Mizan (2010). Tulisan saya yang lain yang relevan dengan tema ini ditulis bersama dengan Irwan Abdullah: "The Development and Role of Religious Studies in Indonesia: Some Indonesian Reflections", dalam Kamaruzzaman Ahmad dan Patrick Jory, *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast* Asia. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan (2011).

Ada beberapa konteks yang menandai matakuliah tersebut, yang sekaligus juga menjadi konteks dari studi agama di Indonesia secara umum. *Pertama*, konteks internasional kelahiran bidang atau disiplin ilmu "*religious studies*", yang dapat dilacak hingga ke sekitar abad ke-19, di wilayah di mana konteks agama yang dominan adalah Kristen (Barat) dan situasi politiknya dicirikan oleh imperialisme Barat atas wilayah-wilayah Asia dan Afrika (Wiebe 2005; Sharpe 2005). Latarbelakang sejarah ini perlu disebutkan untuk menggarisbawahi pentingnya memperhatikan konteks tersebut dan beragam implikasinya untuk kepentingan berpikir tentang studi agama di Indonesia. Melampaui konteks itu, dapat ditanyakan, bagaimanakah wacana epistemologi post-kolonial atau post-modern berkontribusi pada pengembangan studi agama? Kesadaran konteks itu akan memaksa kita memikirkan kembali pertanyaan-pertanyaan mendasar, bukan hanya tentang apa itu "studi agama", tetapi juga bahkan apa itu "agama".

Studi agama di Indonesia, mau tak mau, harus pula memperhatikan sejarah wacana tentang epistemologi dan metodologi ilmu yang terus berkembang. Sebagai contoh, apakah yang akan membedakan "perbandingan agama" (*comparative religion*) yang pada tahun 1960an dikembangkan Mukti Ali (Menteri Agama RI pada 1971-1978) dengan studi agama saat ini? (Munhanif 1999). Apa pula hubungannya dengan studi-studi tentang agama yang berkembang di perguruan tinggi Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha di Indonesia? Terkait dengan itu, satu pertanyaan lanjutan adalah mengenai apa sebenarnya tujuan pengembangan studi agama di Indonesia. Sejauh menyangkut agama, Indonesia jelas memiliki problem-problem khasnya sendiri. Secara teoretis, apa yang dapat disumbangkan oleh studi agama di Indonesia pada wacana serupa di wilayah-wilayah lain di Asia, Afrika, Eropa, dan seterusnya? Adakah relevansi sosial-politiknya?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah pertanyaan-pertanyaan besar yang penting dipertimbangkan dalam upaya mengembangkan studi agama di Indonesia. Tulisan ini akan mendiskusikan hanya sebagian kecilnya, dengan merefleksikan pengalaman penulis di Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, sejak 2002. Secara lebih khusus, refleksi ini akan menitikberatkan pada matakuliah "Academic Study of Religion", yang mulai menjadi bagian dari kurikulum CRCS

sejak 2008, dan yang diampu penulis selama lima tahun berturut-turut (2008-2012).

Agama dan Studi Agama

Pada tahun 2008, "Academic Study of Religion" mulai masuk ke dalam kurikulum karena, selain matakuliah pengantar yang telah ditawarkan sejak awal (seperti "Theories of Religion"), dirasa perlu matakuliah lain yang lebih mendasar. Matakuliah ini diposisikan sebagai matakuliah pengantar untuk masuk dalam studi agama, dan wajib diambil semua mahasiswa semester pertama. Ada beberapa alasan mengapa ia diwajibkan. Terlepas dari beberapa alasan itu, sesungguhnya upaya merumuskan matakuliah ini sudah merupakan proses pembelajaran tersendiri, karena ia menuntut diambilnya beberapa keputusan tentang studi agama seperti apa yang ingin dikembangkan CRCS.

Alasan *pertama* menjadikan matakuliah ini wajib adalah untuk memastikan bahwa mahasiswa yang memiliki latarbelakang amat beragam memiliki titik berangkat yang kurang lebih sama. Keragaman pertama adalah dari segi latarbelakang pendidikan. Mahasiswa di CRCS berasal dari latarbelakang disiplin yang amat berbeda, mulai dari Syariah, Ushuluddin, teologi Kristen dan Katolik, lulusan dari sekolah tinggi Hindu dan Buddha, tetapi juga dari Sosiologi, Antropologi, Filsafat, Sejarah, Sastra, bahkan juga beberapa disiplin ilmu alam atau teknik. Tak semua mahasiwa akan menjadi peneliti atau dosen perguruan tinggi. Sebagian menjadi guru agama di sekolah menengah atau perguruan tinggi umum; sebagian menjadi penyuluh di kantor-kantor daerah Kementerian Agama, atau sebagai karyawan di beberapa Kementerian lain. Tak sedikit pula mahasiswa yang menjadi aktifis di lembaga non-pemerintah, atau bekerja di komunitas asal mereka sendiri. Harapan matakuliah ini adalah memberikan titik berangkat yang tak terlalu berbeda bagi para mahasiswa dari berbagai latarbelakang disiplin itu, tanpa ada pretensi untuk menyeragamkan cara pandang mahasiswa. Meskipun demikian, ini tak berarti CRCS tak membawa "misi" apa-apa dengan matakuliah ini, yang terkait dengan alasan berikutnya.

Kedua, bagi mereka yang telah pernah melakukan kajian atas agama pun (dari universitas atau sekolah tinggi agama Islam, Kristen, Buddha, dan sebagainya), pengantar seperti itu dirasa amat penting,

karena studi agama yang ingin dikembangkan di CRCS diharapkan memiliki karakter berbeda, yang di antaranya mencerminkan lokasi intelektual UGM sebagai universitas yang tak berafiliasi keagamaan—dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Meskipun dalam perkembangan terakhir di perguruan tinggi keagamaan tersebut, ada upaya kuat untuk mengembangkan suatu studi agama yang lebih tidak eksklusif dari segi tujuannya, konteks pengajaran agama di sana jelas berbeda, dan diarahkan untuk pemahaman atau pengembangan ilmu-ilmu keagamaan (teologi, syariah, ushuluddin, dan sebagainya) yang terutama berorientasi pada komunitas keagamaannya sendiri. Bahwa dalam satu kelas ada mahasiswa-mahasiswa yang berasal dari latarbelakang keagamaan yang berbeda, hal itu menjadi ciri lain yang perlu diperhatikan.

Karakter utama kajian agama di universitas seperti UGM terkadang disebut sebagai "non-teologis". Sebetulnya istilah itu mungkin tidak sepenuhnya tepat (setidaknya dalam konteks CRCS), karena studi agama tidak menutup pintu bagi kajian teologis. Istilah fenomenologis "non-confessional" mungkin lebih tepat, tetapi masih dapat dipertanyakan juga akurasinya. Satu ciri yang tampak adalah bahwa, tanpa menafikan pengalaman pribadi mahasiswa/peneliti, pendekatan ini lebih kuat dalam menuntut keberjarakan dari subyektifitas peneliti, dan daya kritis, meskipun ada pula tuntutan sikap empatik terhadap "objek" studi.

Meskipun daya kritis adalah hal yang lumrah dalam setiap kajian akademik, namun ketika menyangkut agama, hal ini bisa dianggap menjadi persoalan, bahkan dipandang "sensitif", karena atmosfer di Indonesia, di mana agama hingga saat ini masih kerap menjadi bagian dari "SARA", sebuah akronim dari suku, agama, ras, dan antargolongan, yang merupakan manifestasi dari paradigma rejim pra-demokrasi, dan hingga ke tingkat yang cukup jauh masih bertahan hingga kini, bahkan juga telah diinternalisasi dan menjadi bagian dari wacana di luar negara. Sebetulnya, penting dicatat, karakter sensitif ini tidak hanya berlaku bagi Indonesia; di tempat-tempat lain pun terkadang masih ada anggapan seperti itu. Daya kritis menjadi lebih penting, persis karena atmosfer itu masih menghidupi kita. Pertemuan faktor-faktor tersebut dengan konteks historis yang disebut di atas, menyangkut perkembangan studi agama yang sedikit banyak ditransfer

dari pengembangan bidang studi ini yang lahir dari situasi Barat Abad ke-19, matakuliah pengantar tersebut, mau tidak mau, memikul beban yang cukup berat.

Dalam refleksi yang lahir setelah beberapa percobaan, saya dapat mengatakan bahwa matakuliah ini ingin *mengantarkan* mahasiswa pada studi agama, namun sekaligus *mempertanyakan* epistemologi dan kategori-kategori dasar bidang studi itu, dan pada saat yang sama, "memaksa" mahasiswa bersikap kritis dengan, pada momen-momen tertentu, *mengambil jarak* dari pengalaman keberagamaannya sendiri. Matakuliah ini, dengan demikian, secara sengaja diniatkan untuk bersifat *subversif*. Misalnya, dengan menggugat versi dominan negara mengenai konsepsi agama (dalam konteks negara Indonesia saat ini), tetapi juga agama sebagaimana (masih) dikonsepsikan oleh sebagian sarjana studi agama. Pada saat yang sama, refleksi atas (dan juga sikap mempertanyakan) pengalaman individual mahasiswa sendiri menjadi sumber lain untuk pengembangan studi agama.

Epistemologi: Proses Konstruksi Agama

Satu pertanyaan utama matakuliah ini adalah "what is religion?". Pertanyaan seperti ini biasanya mengundang jawaban dalam bentuk definisi. Ada banyak definisi mengenai apa itu agama, tetapi setiap definisi selalu dipertanyakan dan dikritik, hingga berujung pada ketidakpercayaan pada definisi itu. Definisi memang dapat diajukan di awal percakapan, agar jelas subyek percakapannya. Tetapi dapat juga diajukan di ujungnya, sebagai pencapaian, hasil pengenalan terhadap suatu fenomena. Cara apa pun yang diambil, keduanya mengandaikan adanya suatu entitas terpisah yang dapat dibedakan dari yang lain (diidentifikasi) yang disebut "agama". Nyatanya, sebagaimana dalam pandangan banyak pengkaji agama belakangan ini, keberadaan entitas itu justru dipertanyakan. Upaya mempertanyakan itu secara tidak langsung berarti mengatakan bahwa entitas tersebut adalah diciptakan (*invented*) atau lahir dari proses konstruksi sosial. Penggunaan istilah konstruksi di sini menyiratkan bahwa "agama" bukanlah sesuatu yang niscaya atau yang lahir secara alamiah, tetapi hidup dalam sejarah manusia. Ini bukanlah upaya menafikan aspek-aspek supranatural yang dipahami ada dalam (banyak) agama, meskipun sebagian agama, dengan cara pendefinisian yang berbeda, mungkin memahami *nature*

secara berbeda dan karenanya memiliki konsep berbeda-beda atau bahkan tak memiliki konsep tentang *supranatural*. Namun ia lebih merupakan upaya metodologis membatasi apa yang dikaji dalam studi agama. Formulasi ini mungkin tak sepenuhnya memuaskan, tetapi yang ingin ditegaskan adalah adanya kesadaran untuk mempertanyakan pemahaman-pemahaman konvensional mengenai agama.

Konstruksi agama terjadi dalam proses regulasi agama (khususnya oleh negara atau suatu kekuasaan politik) dan dalam proses mengkajinya (oleh pengkaji agama sendiri). Dua isu inilah yang menjadi isu utama matakuliah ini: agama sebagai konstruksi politik dan agama sebagai konstruksi akademik. Sebelum masuk ke tema-tema utama itu, ide mengenai konstruksi dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, yang bukan merupakan monopoli studi agama, perlu dipelajari sebagai tema pengantar.

Ada banyak cara dan banyak pemikir yang dapat dibahas untuk menunjukkan proses konstruksi. Di antara pemikir yang dibahas di matakuliah ini adalah Thomas Kuhn dan Michel Foucault (Kuhn 1957; Chalmers 1999; Gutting 2005). Dua pemikir itu memberikan wawasan filsafat ilmu, khususnya mengenai hubungan pengetahuan dengan kekuasaan, sebagai persiapan untuk melakukan kritik. Pandangan-pandangan kritis seperti yang ditunjukkan Kuhn dan Foucault bermanfaat bukan hanya sebagai persiapan melakukan studi agama dalam konteks khas Indonesia yang telah dibahas di atas, tetapi dapat menjadi dasar umum bagi mahasiswa S2 yang berada pada awal karirnya untuk masuk ke dunia akademik dan menjadi produsen pengetahuan. Para pemikir kritis itu membantu mengingatkan mahasiswa mengenai berjalin berkelindannya produksi pengetahuan dengan politik (baik politik negara maupun politik akademia), sentralnya isu kuasa (*power*) dalam setiap produksi pengetahuan, juga refleksi mengenai identitas peneliti sendiri yang terlibat dalam produksi pengetahuan itu.

Satu upaya lain yang saya anggap cukup produktif, sekaligus untuk mengilustrasikan isu objektifitas, adalah debat mengenai pandangan *insider/outsider:* apakah studi agama hanya dapat menjadi "ilmiah" jika dilakukan oleh *outsider* dari agama yang dikaji? Apa kelebihan dan kekurangan studi agama oleh *insider*? (Hinnels 2005). Diskusi mengenai topik ini membantu menginterogasi lokasi peneliti. Terkait dengan itu, di ujung matakuliah saya pernah membahas

sebuah buku lain oleh Cabezón dan Greeve, *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion* (2004), yang memuat pengalaman banyak peneliti studi agama dalam menegosiasikan identitasnya sendiri dan politik pengetahuan studi agama. Namun sebelum sampai ke sana, ide mengenai konstruksi perlu ditegaskan, termasuk dengan ilustrasi yang kaya.

Agama sebagai Konstruksi Politik

Dalam membahas agama sebagai konstruksi politik, ada dua konteks utama politik: konteks yang lebih awal adalah kolonialisme, dan konteks yang lebih belakangan, dan tetap tampak nyata hingga kini, adalah politik negara Indonesia dengan berbagai macam regulasinya sejak masa awal kemerdekaan. Konstruksi politik dan konstruksi akademik berjalin berkelindan; diskusi mengenai konteks kolonialisme nantinya terkait juga dengan konstruksi akademik yang akan dibahas selanjutnya.

Sejauh menyangkut Indonesia, sebagai jalan pintas dalam meninjau sejarah agama di Indonesia, yang konsekuensinya tetap efektif hingga hari ini, kita dapat melihat peristiwa historis yang terjadi pada 2010, yaitu uji materi UU No.1/PNPS/1965, yang biasa disebut UU Pencegahan dan Penodaan Agama (PPA)(Bagir 2012). Penolakan untuk pembatalan atas UU tersebut disertai dengan tafsir konstitusional Mahkamah Konstitusi (MK) yang pada dasarnya menegaskan keputusan-keputusan politik mengenai apa itu agama sejak masa awal sejarah Indonesia. Yaitu agama yang didefinisikan terutama dalam paradigma monoteistik, sebagai kompromi penghapusan tujuh kata tentang syariat Islam dalam Pembukaan UUD 1945. Awalnya yang disebut sebagai (salah satu) dasar negara adalah "Ketuhanan", yang dalam formulasi awal Soekarno pada Juni 1945 adalah sila terakhir, kemudian dipertegas menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa" pada Agustus 1945, dan terus bersama kita hingga hari ini. Kompromi sila pertama yang berhasil dicapai itu sesungguhnya adalah terutama kompromi antara Muslim dengan Kristen.

Ketegangan yang tak terselesaikan itu berusaha diredam demi kesatuan Indonesia. Kompromi berikutnya dicapai dengan "agama-agama dunia" lain, khususnya Hindu dan Buddha, meskipun sebenarnya tampak ganjil, karena keduanya diakui setelah di-

monoteistik-kan. UU PPA memiliki posisi penting di sini, karena ia menjadi salah satu penanda kompromi itu. Kelompok "agama" lain, aliran kepercayaan atau kebatinan, yang lebih sering lagi diabaikan, agama-agama lokal (*indigenous*), tetap menjadi isu hingga hari ini—mereka mungkin merupakan korban terbesar definisi agama yang terlalu eksklusif dan bias agama dunia. Sebagai sebuah bangsa yang diakui relatif harmonis dalam realitas keragaman keagamaannya, kita mungkin dapat berbangga akan kompromi historis itu. Namun, kita tak boleh melupakan keterbatasan fundamentalnya, yang diakui telah menimbulkan masalah hingga hari ini.

UU PPA menegaskan kegamangan itu. Di satu sisi, ia menegaskan "solusi" yang mengakui perlindungan kepada agama-agama tertentu. Sementara di sisi lain, ia mendiskriminasi. Lebih jauh, dalam pengakuan terbatas itu, ia menegaskan pemahaman tentang agama yang lebih sempit lagi, dengan mengakui keabsahan agama sejauh yang dipahami oleh kelompok arus utama dan membuat klaim mengenai kemampuan negara untuk—secara langsung atau tidak—memutuskan yang mana yang merupakan arus utama (yaitu yang dianggap benar secara teologis) dalam masing-masing agama itu. UU itu bahkan menegaskan kemampuan negara memidanakan apa yang bukan bagian dari arus utama sebagai penodaan atau penyimpangan. Tafsir konstitusional yang diberikan MK dalam putusannya menegaskan bahwa dalam negara Indonesia, agama memang dipahami seperti itu.

Kasus Indonesia bukanlah suatu perkecualian. Boleh jadi, sebagiannya ia justru merupakan konsekuensi dari apa yang telah terjadi di banyak tempat lain di sekitar akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketika imperialisme Barat menguasai wilayah-wilayah yang memiliki realitas keagamaan yang berbeda dari Barat. Konstruksi "Hinduisme" oleh pemerintah kolonial Inggris di India (beserta segala kompleksitasnya, misalnya, untuk menentukan apakah ritual *sati* adalah "agama" atau "budaya") adalah contoh kasus yang telah amat banyak dan kaya dikaji para pengkaji agama. Ini akan dibahas lebih jauh di bawah.

Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana melakukan studi agama dalam realitas agama yang politis itu? Dalam hal Indonesia, tafsir konstitusional yang diberikan MK tentu tidak baru sama sekali. Ia justru merupakan penegasan paradigma negara Indonesia mengenai

agama yang telah lama dipegang, namun ia menyadarkan kita bahwa *suka atau tidak suka, inilah realitas kita.* Studi agama bukanlah persoalan "suka atau tidak suka" itu, tetapi terutama persoalan realitas keagamaan kita. Studi agama mengungkap dan mengakui realitas itu, sekaligus menggarisbawahi keterbatasan fundamentalnya. Dalam bahasa kaum konstruktifis sosial, ini menegaskan ketakniscayaan (*contingency*) sejarah "agama".

Pengakuan akan ketakniscayaan itu mendorong kita untuk memperluas wilayah yang dapat menjadi objek studi agama, tak terbatas pada apa yang diakui sebagai "agama" dalam pandangan negara. Mempelajari agama, kelompok-kelompok minoritas, komunitas-komunitas keagamaan tertentu, bahkan tafsir kitab suci atau mistisisme di Indonesia, tak dapat lepas dari kenyataan agama sebagai atau dalam konstruksi politik itu.

Dalam hal ini, populernya penggunaan istilah "religi" dalam lingkungan antropologi Indonesia adalah suatu cara untuk mengatasi keterbatasan konstruksi agama oleh negara. Namun itu tampaknya hanya jalan melingkar sementara, yang pada akhirnya akan menemui realitas politik yang sama, atau justru dapat menjebak pada konstruksi esensialis lain yang dianggap lebih "benar". Jalan melingkar lain tampak pada preferensi penggunaan kata "iman". Pemilihan ini, yang bukan monopoli Indonesia, sebagiannya dimotivasi upaya menghindari kata "agama" karena adanya doktrin mengenai sensitifitas agama sebagai bagian kebijakan SARA Orba (yang, sekali lagi, ditegaskan secara eksplisit dalam tafsir MK). Dalam situasi politik pasca-Orba, sementara demokrasi dan kebebasan tumbuh subur, paradigma SARA yang melihat agama sebagai hal sensitif belum berakhir, bahkan tampaknya terlanjur diinternalisasi oleh masyarakat. Namun atmosfer demokrasi membuka pula jalan untuk menawarkan alternatif dan mengakhirinya.

Yang ingin saya tegaskan adalah situasi yang menjadi latarbelakang yang melampaui persoalan semantik. "Agama", "religi", atau "iman" semuanya lahir dalam realitas politik Indonesia (dan dipengaruhi oleh realitas politik dunia awal abad ke-20 yang didominasi kekuatan imperialisme global). Penggunaan nama berbeda boleh jadi merupakan sikap tidak hendak tunduk pada satu pemaknaan yang dianggap baku. Namun yang lebih diperlukan adalah pengakuan realitas politik itu secara terus terang. Studi agama dapat dianggap telah melakukan

sesuatu dengan mempertanyakan batas-batas yang dianggap telah mapan atau pemaknaan yang dianggap baku itu.

Di kelas "Academic Study of Religion", ada cukup banyak waktu yang disediakan untuk mempelajari banyak contoh dari Indonesia mengenai bagaimana negara mempengaruhi—bahkan dalam beberapa kasus "menciptakan"—agama-agama. Di antara kasus yang dibahas adalah agama Hindu (Picard 2011b), Buddha (Brown 1987), Islam (Ichwan 2006), Konghucu (Yang 2005, Coppel 2002)), aliran kepercayaan di Jawa (Hefner 2011), Bali Aga (Hauser-Schäublin 2004), dan agama orang Wana (Atkinson 1983).

Agama sebagai Konstruksi Akademis

Sampai di sini, kita tak mampu lagi menghindar dari pengaitan ilmu dan politik. Jika di atas telah ditunjukkan bagaimana studi agama mesti mengakui realitas agama sebagai konstruksi politik, ada satu dimensi lain dalam keterkaitan itu yang juga perlu dilihat. Yaitu bahwa konstruksi politik itu seringkali tak dapat dilepaskan dari konstruksi akademis. Ilmu hidup dalam suatu kondisi politik tertentu, mungkin secara langsung dideterminasi oleh suatu kuasa, namun juga apa yang dikonstruksikan sebagai ilmu menjadi pendasaran suatu konstruksi politik.

Studi Wilfred Cantwell Smith (1963) atau Jonathan Z. Smith (1998) menunjukkan bagaimana kata "agama" (*religion*) pada awalnya hanya digunakan untuk mengacu pada keimanan Kristen, yang lalu direifikasi, dan dilanjutkan dengan reifikasi lebih luas yang diterapkan pada realitas "agama-agama" yang ditemukan Barat di tanah jajahannya. Reifikasi adalah proses penarikan batas-batas tegas dari realitas yang sesungguhnya amat kompleks. Secara tidak langsung, ia bukanlah semata-mata proses pengenalan suatu realitas, tetapi pembentukan suatu entitas baru dari realitas itu, melalui penggunaan suatu kategori, dan dengan demikian pemaksaan epistemologis yang membentuk ontologi "agama".

Contoh paling keras yang sering muncul dalam literatur adalah "Hinduisme"—suatu gugus tradisi yang amat beragam di India yang lalu dalam konteks imperialisme Inggris, disederhanakan dan disebut, dengan menggunakan standar tersebut, sebagai "Hinduisme". Secara umum, penyederhanaan realitas kompleks menjadi agama itu biasanya

dilakukan dengan cara mudah, yaitu penambahan "isme" (Hinduisme, Buddhisme, Konfusianisme, dan sebagainya). Wilfred Cantwell Smith menunjukkan adanya pengecualian dalam kasus Islam, yang menolak disebut "Mohamedanisme", tetapi menganggap bahwa proses reifikasi terjadi pula di sini.

Dalam perkembangan berikutnya, di tempat-tempat di mana tak ada padanan yang tepat untuk "*religion*", suatu kata baru diciptakan atau kata lama digunakan namun dengan pemaknaan yang mengapropriasi "standar universal" tersebut. Dalam kutipan di awal bab ini, Picard memberikan contoh terkait kata "agama" di Indonesia yang berasal dari Sanskrit; contoh lain adalah "*dini*" dalam bahasa Ki-Swahili yang dipakai di beberapa negara Afrika. Realitas yang seakan-akan identik ditemukan (atau dikonstruksi) ketika suatu istilah pribumi digunakan untuk menamainya. Contoh-contoh itu menunjukkan dua gejala sekaligus: *hegemonizing* dan *homogenizing*. Di sini ilmu dan politik menyatu.

Kalau kita melihat tradisi Islam, kita akan menemukan konsep *din* dan bentuk majemuknya *adyan* dalam literatur "perbandingan agama". Namun juga tak perlu ditekankan lagi bahwa apa yang disebut *adyan* itu pun ditemukan melalui perjumpaan terbatas pada komunitas-komunitas tertentu yang kemudian dipahami dalam kategori *din* Islam. (Wilfred Cantwell Smith memberikan gambaran bahwa *din* pun telah direifikasi; pada awalnya ia terutama mengacu pada keimanan keislaman, kemudian lebih terbatas pada agama Islam sebagai suatu kesatuan yang solid, yang batas-batas atau perbedaannya ditarik dengan lebih tegas untuk membedakan diri dari agama-agama lain).

Apa yang kita sebut sebagai studi agama di Indonesia mungkin sulit dilepaskan dari sejarah wacana modern tentang agama. *Comparative religion* yang dibawa Mukti Ali dari Kanada pada tahun 1960-1970an pun mengandaikan adanya entitas-entitas solid yang dapat diidentifikasi dengan cukup tegas untuk kemudian dibandingkan satu dengan lainnya. Perbandingan memang menjanjikan pemahaman, bahkan dialog, tetapi di sisi lain selalu ada bahaya pemaksaan kategori-kategori perbandingan. Konsep nabi atau kitab suci merupakan contoh terjelas bagaimana kategori agama Ibrahimi dipaksakan pada agama-agama lain. Dalam realitas Indonesia, ini bukanlah khayalan teoretis semata-mata, namun realitas yang memaksa umat Hindu dan Buddha

untuk menemukan nabi dan kitab sucinya, bahkan Tuhan-nya, demi pengakuan negara dan kemudian, setelah beberapa dasawarsa sosialisasinya dalam buku-buku pendidikan agama, konstruksi itu tampak sebagai yang sesungguhnya. Sesungguhnya, di antara Islam dan Kristen pun konsep-konsep itu sudah memiliki makna amat berbeda.

Melihat bagaimana agama-agama ditemukan sebagai hasil dari pertemuan dengan data-data baru (biasanya dalam konteks kolonisasi, baik dalam kasus Barat maupun Islam), menjadi sulit untuk menolak pernyataan terkenal Jonathan Z. Smith bahwa agama diciptakan (*invented*) oleh pengkaji agama. Agama adalah kategori yang dipergunakan untuk menertibkan keragaman data mengenai (praktik) keagamaan yang ditemukan dalam penelitian.

Dalam setiap bidang ilmu, penggunaan kategori jelas mustahil dihindari. Data yang amat banyak tanpa kategori bukanlah ilmu, tetapi semata-mata data. Kategori menyederhanakan dan dengan demikian menjadikan data dapat dipahami. Kritik yang dapat diajukan, dengan demikian ada dua. *Pertama*, jika kategori yang digunakan terlalu sempit atau memaksa, sehingga justru terlalu banyak mengorbankan kekayaan data. *Kedua*, pentingnya menyadari keterbatasan kategori: bahwa kategori bukanlah cermin realitas; tetapi kategori menertibkan realitas yang amat kompleks. Kekeliruan ini akan membawa kita kepada kerancuan identifikasi ontologi dengan epistemologi atau metodologi.

Belakangan, ketika sudah membahas cukup banyak ilustrasi, contoh terbaik yang dapat diberikan terkait konstruksi akademis adalah kritik atas orientalisme, yaitu upaya yang dimulai di Barat Abad ke-19 dan 20, untuk mempelajari "yang lain" (di luar Barat). Orientalisme mungkin dianggap isu lama, nyatanya tetap relevan. Selain kajian awal Edward Said yang tetap relevan, satu tokoh lain yang membantu melihat orientalisme dan alternatif atasnya di masa yang lebih kontemporer adalah Richard King (1999). Satu tokoh lain yang dibahas di sini adalah Talal Asad (2003), yang menunjukkan bagaimana agama dibentuk dalam konteks perkembangan sekularisme dan ide negara-bangsa.

Agama sebagai Praktik: Ilustrasi tentang *Everyday Religion*

Ada beberapa konsekuensi terkait pemilihan tema dan pendekatan studi agama yang dapat ditarik dari kesimpulan sementara bahwa

studi agama perlu mempertanyakan kategori-kategori yang dianggap telah mapan, dan bahwa realitas jauh lebih kompleks dari "realitas" yang dibuat lebih teratur dan sederhana oleh ilmu kita. Sementara kategorisasi tak mampu dihindari, dan ilmu menghendaki teoretisasi yang mengabstraksi realitas, perhatian yang dekat dan terus menerus pada praktik akan membantu mengatasi keterbatasan-keterbatasan itu.

Agama tentu pada akhirnya bukanlah sekadar kumpulan abstrak doktrin atau kitab suci yang sudah *fixed*; yang tak dapat terpisahkan dari semuanya adalah *agency*—kehadiran manusia sebagai bagian realitas dan sekaligus sebagai pengkaji realitas. Ini tampak terutama dalam praktik. Oleh karena itu, penting melihat kritik utama ilmuwan seperti Talal Asad (2001), pada sejarawan seperti Cantwell Smith maupun antropolog seperti Clifford Geertz: bahwa keduanya, terlepas dari subyek kajiannya yang sesungguhnya adalah manusia, seringkali mengabaikan *praktik* keagamaan dan terjebak dalam pengkategorian yang terlalu sempit mengenai agama atau budaya. Inilah juga yang belakangan ini telah menjadi salah satu tren mutakhir perkembangan studi agama di luar Indonesia, sebagaimana diungkapkan Bagus Laksana dalam bab lain buku ini. Di bawah ini adalah beberapa contoh tema dalam studi agama belakangan yang secara khusus melihat praktik, dan implikasinya yang lebih luas.

Banyak yang dapat didiskusikan mengenai point penting ini. Sebagai ilustrasi awal yang sangat menarik, kita dapat melihat pendekatan *everyday religion* (lihat, misalnya, buku yang penulis pakai dalam kelas "Academic Study of Religon", juga oleh Nancy Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (2007) yang melihat ekspresi agama dalam kehidupan sehari-hari manusia modern). Contoh-contoh di atas mengenai bagaimana politik mempengaruhi konsepsi agama memberikan penekanan besar pada negara; *everyday religion* menampilkan dinamika yang berbeda, yang lebih bebas dari konstruksi politik itu. Pendekatan ini mulai dengan ide yang amat umum mengenai apa itu agama, namun lalu membuka kemungkinan yang amat luas mengenai apa itu agama sesungguhnya dengan melihat pada praktik-praktik orang beragama.

Praktik keagamaan, tentu tidak mengejutkan, biasanya "menyimpang" dari agama "yang sebenarnya". Dalam *Everyday Religion*, seorang Yahudi yang menolak pergi ke sinagog, misalnya, adalah juga

objek kajian yang sama sahnya mengenai Yahudi. Studi mengenai agama Yahudi tak mesti berarti studi mengenai ajaran, organisasi, atau pemuka Yahudi, tetapi juga mengenai orang awam Yahudi yang tetap mengidentifikasi dirinya sebagai Yahudi meskipun praktik keyahudiannya berbeda dengan Yahudi yang "resmi". Orang boleh saja mengatakan bahwa praktik-praktik semacam itu tidak normatif, tetapi justru kenormatifan itulah yang digugat di sini. Ide tentang "Yahudi normatif" yang ditemukan hanya dalam kitab suci atau tokoh otoritatif Yahudi bersumber dari ide umum tentang agama yang, dalam bahasa Wilfred Cantwell Smith, telah di-reifikasi.

Sementara dalam studi yang lebih umum seringkali tampak penekanan berlebihan pada *struktur*, dalam pandangan Ammerman (2007, 12-14), *everyday religion* memandang penting *agensi*, tanpa mengabaikan struktur. Struktur mengacu pada kemampuan lembaga untuk memproduksi (dan memaksakan) suatu pola pemaknaan dan tindakan; agensi mengacu pada kemampuan individu atau kolektif untuk melakukan improvisasi dan menghidupkan alternatif-alternatif. Penjelasan mengenai suatu fenomena keagamaan, atau bahkan mengenai kehadiran agama dalam suatu fenomena, perlu mempertimbangkan dua hal ini. Pendekatan ini dapat diterapkan dalam berbagai sub-bidang studi agama, seperti dalam kajian tentang agama dan sains, agama dan ekologi, dialog antaragama, dan sebagainya.[2]

Ada beberapa tujuan sekaligus yang ingin dicapai dalam pembahasan tentang *everyday religion*. *Everyday religion* membawa kita kembali ke masalah awal dalam bab ini mengenai definisi, karena secara tidak langsung juga berusaha mengatasi kebuntuan pembahasan mengenai bagaimana sebaiknya "agama" didefinisikan. Yaitu, tidak membangun definisi *sebelum* studi dilakukan. Ini adalah upaya untuk menebar jaring yang cukup luas untuk membantu menemukan "agama" sebagaimana dihidupi oleh individu-individu dan komunitas, bukan sebagaimana didefinisikan oleh kekuasaan politik dominan atau oleh peneliti.

2 Lihat Bagir (2014) dan Bagir dan Martiam (akan terbit) yang berbicara tentang bagaimana memperluas kedua bidang itu dengan memberikan perhatian lebih besar pada praktik keagamaan individu atau komunitas, dan juga membuka wilayah "agama" lebih luas dengan mengundang juga agama-agama lokal (*indigenous*), untuk memperkaya dua bidang tersebut yang hingga kini didominasi oleh agama-agama dunia.

Pendekatan *everyday religion* boleh jadi mampu memutus kecemasan akan definisi. Jika definisi dirasa diperlukan untuk mengidentifikasi "benda" apa yang akan dikaji oleh pengkaji agama, dalam pendekatan ini, para pelakulah (agensi) yang mendefinisikannya sendiri: bagaimana orang berhubungan dengan hal-hal yang mereka sendiri alami sebagai "*religius*". Pendefinisian agama, dengan demikian, menjadi bagian dari studi, bukan prasyaratnya; bukan merupakan wilayah pengkajinya, tetapi subyek yang dikaji.[3] Pendekatan *everyday religion* disampaikan di sini sebagai satu contoh dari cara-cara kreatif untuk mengatasi beberapa kesulitan dalam studi agama. Yang ingin ditekankan bukan keunggulan pendekatan ini sendiri, namun upaya kreatifnya untuk mengembangkan studi agama dengan cara memperluas wilayahnya, membebaskannya dari kategori-kategori *a priori*.

Penutup

Bab yang merupakan refleksi dari pengajaran di kelas "Academic Study of Religion" ini berusaha menunjukkan bagaimana agama dikonstruksi oleh kuasa yang dominan (negara, kelompok-kelompok agama arus utama) dan oleh penelitinya sendiri. Tujuan utama menunjukkan konstruksi itu adalah untuk membuka wawasan mahasiswa mengenai agama yang lebih historis, tak terbatas pada agama sebagaimana ditampilkan dalam diskursus yang popular, demi membuka wilayah studi yang lebih luas, dan juga menstimulasi daya kritis mahasiswa untuk melihat kembali pengetahuan dan pengalaman mereka mengenai agama dengan menggunakan alat-alat analisis studi agama yang terus berkembang.

Bagian penting dari proses ini adalah jalan yang ditempuhnya, yaitu melalui para pemikir epistemologi yang "dekonstruktif", seperti Thomas Kuhn dan Michel Foucault, yang membuka jalan untuk membuka wilayah kajian yang lebih luas dengan mempertanyakan batas-batas disipliner. Kajian sejarah membantu mempertanyakan

3 Mungkin ini juga dapat menjadi salah satu jalan keluar dari kerumitan pembedaan studi normatif (atau teologis) dari studi empiris (historis) mengenai agama. Teologi tidak dilarang masuk ke dalam wilayah studi agama, sebagai sesuatu yang menjadi bagian dari praktik orang-orang yang mengidentifikasi dirinya sebagai beragama—bukan sebagai doktrin penentuan benar-salahnya dilakukan oleh sang pengkaji. Jelas, bahwa pendekatan ini mengasumsikan suatu pandangan tentang kebenaran (kebenaran ilmu maupun kebenaran agama) yang mungkin saja diperdebatkan panjang lebar, tetapi itu merupakan topik yang berbeda.

kategori-kategori kunci yang fundamental, yang biasanya diasumsikan, termasuk, dan terutama, kategori "agama" itu sendiri. Setelah itu, studi kasus-kasus (yang dalam kuliah ini sebagian besar berasal dari Indonesia sendiri) menjadi lahan untuk menerapkan daya kritis yang dibangun melalui pengenalan atas beberapa pemikir teori dan sejarah di atas.

Apa manfaat studi yang, sebagaimana diakui di atas, bersifat subversif ini? Secara akademis, tujuannya adalah membuka wilayah studi yang luas mengenai agama. Memandang bahwa matakuliah ini, dan CRCS secara lebih umum, berlokasi di Indonesia, pemahaman seperti ini diharapkan memberikan kontribusi pada upaya 'manajemen' agama secara lebih baik dan adil. Pandangan status quo mengenai agama nyatanya telah menghasilkan kebijakan-kebijakan yang dalam beberapa hal diskriminatif, dan juga dalam situasi lain tak mampu memecahkan masalah. Dalam situasi inilah pendekatan kreatif atas agama, yang di Indonesia bukan hanya merupakan satu di antara banyak bidang kehidupan sosial namun menempati posisi sentral, diharapkan dapat membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam berpikir dan mengelola keragaman agama.

*** *** ***

Referensi:

Ammerman, N. T. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.

Asad, T. (2001). "Reading a Modern Classic: WC Smith's The Meaning and End of Religion". *History of Religions,* 40(3): 205-222.

Asad, T. (2003), "Secularism, Nation-State, Religion". Dalam *Formations of the Secular* (181-201). Stanford, CA: Stanford University Press.

Atkinson, J. M. (1983). "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion". *American Ethnologist,* 10: 684-96.

Bagir, Z. A. (2010). "Mengajarkan Agama secara Dialogis di Perguruan Tinggi". Dalam Banawiratma, J.B., Bagir, Z. A., dkk. (2010). *Dialog Antarumat Beragama di Indonesia – Gagasan dan Praktik di Indonesia* (185-228). Yogyakarta: CRCS dan Mizan.

Bagir, Z. A. dan Abdullah, I. (2011). "The Development and Role of Religious Studies in Indonesia: Some Indonesian Reflections". Dalam Ahmad, K. dan Jory, P. *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast* Asia. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan.

Brown, I. (1987). "Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism". *Journal of Southeast Asian Studies*, 18 (1): 108-117.

Cabezón, J. I.dan Greeve, D.S. (ed.) (2004).*Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion.* New York: Routledge.

Chalmers, A. F. (1999). *What is This Thing CalledScience*, 3rd edition. Indianapolis: Hacckett Publishing Company.

Coppel, C. (2002). "Contemporary Confucianism in Indonesia". Dalam Coppel, *Studying Ethnic Chinese in Indonesia* (243-255). Singapore: Singapore Society of Asian Studies.

Gutting, G. (2005). *Foucault* : *A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Hauser-Schäublin, B. (2004). "'Bali Aga' and Islam: Ethnicity, Ritual Practice and "Old-Balinese" as an Anthropological Construct". *Indonesia* 77.

Hefner, R. (2011). "Where have All the Abangan Gone? Religionization and the Decline of Nonstandard Islam in Contemporary Indonesia". Dalam Picard, M. dan Madinier, R.(ed.), *Politics of Religion in Indonesia – Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali* (71-91). New York: Routledge.

Hidayah, S. (2012). "The Politics of Religion: The Invention of "Agama" in Indonesia". *Kawistara* 2(2): 105-224.

Hinnels, J. R. (ed.) (2005). *The Routledge Companion to the Study of Religion.* New York: Routledge.

Ichwan, M. N. (2006). *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004* (Dissertation), Universiteit van Tilburg.

King, R. (1999). *Orientalism and Religion – Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'.* New York: Routledge.

Kuhn, T. S. (1957). *The Copernican Revolution*. Harvard: Harvard University Press.

Picard, M. (2011a). "Agama, Adat and Pancasila". Dalam Michel Picard dan Remy Madinier, eds., *Politics of Religion in Indonesia – Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali* (1-20). New York: Routledge.

Picard, Michel (2011b). "From Agama Hindu Bali to Agama Hindu and Back". Dalam Picard, M. dan Madinier, R. (eds.), *Politics of Religion in Indonesia – Syncretism, orthodoxy and religious contention in Java and Bali* (117-141). New York: Routledge.

Sharpe, E. J. (2005), "The Study of Religion in Historical Perspective". Dalam Hinnels, J. R. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion.* New York: Routledge.

Smith, J. Z. (1998), "Religion, Religions. Religious". Dalam Taylor, M. C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies.* Chicago: University of Chicago Press.

Smith, W. C. (1964). *The Meaning and End of Religion.* New York: Mentor Books.

Wiebe, D. (2005), "Religious Studies". Dalam Hinnels, J. R. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion.* New York: Routledge.

Yang, H. (2005). "The History and Legal Position of Confucianism in Postindependence Indonesia". *Marburg Journal of Religion,* 10 (1): 1-8.

Kajian Kritis Agama Lokal

Samsul Maarif

Pendahuluan

Tulisan ini adalah pengantar untuk studi agama lokal (*indigenous religions*) sebagaimana diajarkan di Program Studi Agama dan Lintas Budaya, atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM. Dalam studi agama, agama lokal sudah menjadi salah satu tema yang berkembang, sekalipun di antara perdebatannya adalah representasi agama lokal belum memadai, khususnya jika dibanding dengan agama-agama yang dikategorikan dalam kelompok agama dunia, seperti Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dan lain-lainnya. Banyak sarjana yang memiliki perhatian khusus terhadap isu agama lokal bahkan berpandangan bahwa representasi agama lokal bukan hanya tidak memadai, tetapi juga seringkali dimisrepresentasikan. Agama lokal diteliti, dikaji, dijelaskan, dan diajarkan berdasarkan pada definisi agama yang dipengaruhi oleh agama dominan (Cox 2007; Harvey 2000; Tafjord 2013).

Dalam pengajaran agama-agama pun demikian. Sejak 1970an, di dunia Barat seperti Amerika Utara dan Eropa, materi agama lokal sudah masuk dalam kurikulum pengajaran agama-agama di dunia. Ada banyak buku teks yang telah memasukkan agama-agama lokal sebagai bagian materi ajar dalam pengajaran agama dunia. Di satu sisi, masuknya agama lokal sebagai bagian materi ajar menyertai materi agama-agama dunia lainnya menunjukkan sebuah perkembangan studi agama yang semakin pluralis. Merujuk pada buku-buku teks

agama-agama dunia, kita dapat melihat bahwa perkembangan studi agama semakin lama semakin akomodatif. Akibatnya, kita pun dapat menunjukkan bahwa saat ini kajian agama semakin banyak memasukkan daftar agama-agama yang tersebar di berbagai kawasan dunia, termasuk agama-agama lokal. Akan tetapi, di sisi lain, masuknya agama lokal dan bahkan sebagian yang dikategorikan sebagai agama dunia tidak berarti tanpa masalah. Seperti telah dikatakan, kajian dan representasi agama-agama, khususnya agama lokal, seringkali dalam kerangka yang dibangun berdasarkan acuan pada suatu agama yang dominan: di Barat, Kristen adalah acuannya, sementara di Indonesia, Islam adalah acuannya.

Di Indonesia, tema agama lokal juga telah menjadi bagian dari studi agama. Kajian agama lokal di Indonesia sebenarnya juga telah berlangsung lama. Tulisan Rachmat Subagja, *Agama Asli Indonesia* (1981), adalah contoh, dan bahkan telah diawali sejak masa penjajahan (Kruyt 1906; 1915). Akan tetapi, politisasi agama baik di masa penjajahan maupun paska-kolonial, yang akibatnya sekarang misalnya hanya 6 (enam) agama yang diakui, menjadikan kajian agama lokal lebih sering digambarkan sebagai agama yang perlu berubah, dan bahkan ditinggalkan. Kebijakan-kebijakan politik, khususnya pada masa rejim Orde Baru, telah berperan sangat signifikan dalam menentukan studi agama di Indonesia. Pengakuan negara terhadap hanya enam agama (dunia) yang diakui telah membuat kajian agama lokal seakan asing.

Era reformasi telah menyediakan struktur kesempatan politik bagi perkembangan kajian agama lokal. Pewacanaan isu masyarakat lokal—yang mencakup banyak aspek dari hak-hak sipil mereka-- dan aliran kepercayaan—yang sejak awal kemerdekaan hingga hari ini telah diperlakukan secara diskriminatif dalam banyak kasus dan isu-- di masa Reformasi berperan secara signifikan pada pengembangan kajian agama lokal dalam studi agama. Alasannya adalah karena pewacanaan isu tersebut banyak berkaitan langsung dengan studi agama secara umum dan agama lokal secara khusus. Kasus kelompok aliran kepercayaan yang misalnya dikategorikan oleh negara bukan sebagai agama dan karenanya ditempatkan di kementerian berbeda dengan yang diakui sebagai agama adalah contoh keterkaitan yang kongkrit. Kasus tersebut memang merupakan masalah politik, tetapi justifikasi argumen yang digunakan adalah terkait dengan pendefinisian agama.

Konteks Reformasi sekali lagi telah membuka peluang penting bagi pengembangan kajian agama lokal. Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM, dibentuk di antaranya adalah untuk merespons konteks sosial politik era Reformasi. Agama lokal adalah di antara yang dipilih untuk dikembangkan sebagai tema studi agama sejak awal pembentukannya (tahun 2000). CRCS sejak awal memahami bahwa representasi agama lokal sepanjang sejarah Indonesia, termasuk dalam studi agama, telah berkontribusi pada peminggiran masyarakat lokal/adat. Secara khusus, CRCS menawarkan matakuliah agama lokal (*indigenous religions*) sebagai upaya untuk merespons isu-isu yang disinggung di atas, khususnya terkait dengan kajian agama lokal.

Matakuliah "Indigenous Religions" (IR) (Agama Lokal) ditawarkan setiap tahun di semester II. Awalnya IR adalah matakuliah wajib, tetapi dengan beberapa pertimbangan ia menjadi pilihan sejak dua (2) tahun terakhir. Di sini, matakuliah IR didiskusikan terbatas pada bagian terkait paradigma dan pendekatan. Dalam praktiknya, bagian tersebut adalah untuk merespons beberapa pokok masalah terkait agama lokal seperti diutarakan di atas, dan selalu mengawali tema-tema lain yang didiskusikan. Bagian tersebut mencakup tiga topik: 1) mempersoalkan paradigma agama dunia yang dominan digunakan dalam studi agama, dan karenanya telah berkontribusi pada marginalisasi kajian agama local; 2) pendekatan yang memungkinkan produktifitas kajian agama lokal, dan agar terhindar dari bayang-bayang perspektif agama dunia; dan 3) pandangan dunia yang melaluinya dapat ditunjukkan perbedaan antara paradigma agama dunia dan paradigma agama lokal. Pembedaan tersebut nantinya dapat membantu kita untuk memahami problematisasi penggunaan paradigma agama dunia secara universal.

Mempersoalkan "Paradigma Agama Dunia".

Beberapa sarjana, seperti Suzanne Owen (2011), James Cox (2007), Catherine Bell (2006), Tomoko Masuzawa (2005), Ronald Geaves (2005), dan beberapa yang lain, menegaskan bahwa studi agama sejak abad ke-19 telah dipengaruhi oleh "paradigma agama dunia" hingga hari ini. Agama dikonsepkan secara esensialis dan disesuaikan dengan karakter dan kriteria yang ada pada "agama dunia". Awalnya, konsep

agama dunia merujuk pada suatu agama dominan dan dijadikan sebagai prototipe. Bell, misalnya, menegaskan bahwa di Barat, agama Kristen adalah prototipe bagi agama-agama lain. Dia menjelaskan, sebagai prototipe bagi agama-agama lain, agama Kristen dianggap mencakup semua kriteria yang digunakan untuk membahas berbagai agama, termasuk yang sejarah dan asal-usulnya berbeda dengan Kristen (2006, 30). Para sarjana di atas sepakat bahwa paradigma tersebut, yang digunakan di mana-mana, sangat bermasalah karena ia digunakan untuk mengurai agama dengan memfokuskan pada keyakinan/kepercayaan agama-agama dunia dengan batasan-batasan yang ketat, dan diaplikasikan pada agama-agama yang asal-muasal, sejarah, ajaran, dan praktiknya yang berbeda (Geaves 2005, 76). Bagi Geaves, paradigma tersebut telah lalai dalam mencermati kompleksitas dan keragaman ajaran dan praktik agama-agama, termasuk kompleksitas dan keragaman yang ada pada suatu agama dunia (Geaves 2005).

Lebih lanjut, Masuzawa (2005) menegaskan bahwa paradigma agama dunia yang awalnya dikonstruksi oleh sarjana Eropa pada abad ke-19 terus digunakan oleh para sarjana dalam mengajarkan agama hingga sekarang. Pengaruhnya begitu luas. Ia tidak hanya terbatas pada wacana akademik, tetapi bahkan menjangkau pada wacana publik. Pernyataan Masuzawa tersebut tidak berlebihan sama sekali, dan jika misalnya dikaitkan dengan konteks Indonesia, pengaruh paradigma tersebut bahkan menjangkau pada kebijakan politik. Bahwa hanya enam agama yang diakui dan dilayani oleh pemerintah Indonesia adalah contoh kongkrit pengaruh luas paradigma agama dunia tersebut. Jika di Barat, Kristen adalah prototipe, maka di Indonesia, Islamlah yang merupakan prototipe: yang layak dikategorikan agama adalah yang memiliki ajaran monoteisme, nabi, dan kitab suci.

Paradigma agama dunia adalah cara pandang dominan yang melandasi wacana keagamaan. Ia seakan mendikte tentang "agama yang benar" dan "yang salah", "yang layak" dan "yang tidak layak". Terlepas dari kompleksitas dinamika kehidupan dan perkembangan diskusi keagamaan, paradigma agama tampak kental hingga sekarang dalam berbagai kebijakan politik, dalam pendidikan agama, dan juga dalam relasi sosial keagamaan. Hingga sekarang, agama-agama yang diakui oleh negara masih terbatas pada enam saja, padahal sejak tahun 1950an beberapa kelompok warga negara yang sekarang ini

dikategorikan sebagai penganut aliran kepercayaan telah dan terus berjuang agar kepercayaan dan keyakinannya juga dikategorikan sebagai agama. Berdasarkan paradigma agama dunia tersebut, hanya enam agama: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu yang dianggap sebagai "valid", dan selainnya, seperti aliran kepercayaan dan agama lokal, sebagai subyek kajian pada tulisan ini, dianggap "*invalid*" atau bahkan "sesat". Wacana publik pun demikian didominasi oleh paradigma tersebut. Penolakan publik terhadap selain dari enam agama yang diakui negara masih terus mewarnai sejarah relasi sosial keagamaan di negeri ini, termasuk bahkan yang bentuknya kekerasan fisik karena klaim sesat. Masih terkait dengan itu, paradigma agama semakin dikentalkan dalam pendidikan agama. Materi pelajaran terbatas pada enam agama tersebut, dan aliran kepercayaan serta agama lokal seringkali direpresentasikan dengan berbagai terminologi negatif, seperti animisme dan dinamisme, yang konotasinya negatif dan *invalid*.

Paradigma agama dunia, dengan rujukan dasar pada sila pertama Pancasila, "Ketuhanan yang Maha Esa", di satu sisi, sebenarnya inklusif karena dengan kata "ketuhanan" memungkinkan pengakuan terhadap agama-agama lain selain Islam (dan Kristen yang menggunakan kata Allah). Akan tetapi, di sisi lain, paradigma tersebut dalam kebijakan politik cukup eksklusif karena hanya mengakui agama-agama yang dianggap menganut ajaran monoteisme, memiliki kitab suci, dibawa oleh nabi, dan memiliki penganut yang transnasional (Atkinson 1983; Mulder 1978, 4 dan 6; Picard dan Madinier 2011, 3).

Paradigma tersebut semakin ditegaskan ketika rejim Orde Baru menggunakan "agama" sebagai ideologi negara dan sekaligus sebagai *counter ideology* terhadap komunisme. Agama didefinisikan secara ketat agar dapat digunakan secara efektif untuk menyingkirkan ideologi komunisme. Setiap warga negara kemudian diwajibkan berafiliasi ke salah satu agama dunia yang diakui negara berdasarkan paradigma tersebut. Yang menolak berafiliasi dianggap pendukung komunisme, dan akibatnya dianggap melawan negara. Sejak tahun 1965 hingga 1970an, dengan wacana penyingkiran ideologi komunisme, konversi besar-besaran warga negara ke salah satu agama yang diakui terjadi. Paradigma agama tersebut dituangkan dalam Undang-undang PNPS No. 1 Tahun 1965, yang tetap dipertahankan hingga sekarang. Paradigma agama dunia merupakan bagian dari konsep nasionalisme

(Menchik 2014). Ia dikonsepkan sebagai bagian dari gagasan kemajuan dan kemodernan (Atkinson 1983).

Mencermati sejarah studi agama dan pengaruhnya, sarjana studi agama yang *concern* terhadap kajian agama lokal (Cox 2007, Harvey 2000, Carey 1998) berpandangan bahwa selama paradigma agama dunia terus mendominasi studi agama, kajian agama lokal tidak akan pernah produktif. Di Barat, utamanya di Amerika Serikat, agama lokal, khususnya agama lokal orang Asli Amerika (*native Americans*), sudah dikembangkan. Namun demikian, karena pembahasannya menggunakan paradigma agama dunia, representasi agama lokal tersebut masih selalu tampak "primitif" dan "aneh" (Gill 1982; 1994; Irwin 1998; Urban 2001). Dalam pengkajiannya, agama lokal hampir selalu ditampilkan sebagai ilustrasi keprimitifan dan sekaligus kemodernan agama-agama dunia, terutama yang dijadikan prototipe.

Demikian halnya di Indonesia. Paradigma agama dunia telah menempatkan agama lokal sebagai agama yang memiliki ajaran dan praktik kolot, animis, dinamis, dan berbagai terminologi pejoratif lainnya. Oleh karena pengaruhnya yang menjangkau hingga pada kebijakan politik, praktik agama lokal seringkali dijelaskan sebagai praktik kolot yang harus dimodernkan, praktik syirik yang harus ditinggalkan, praktik kafir yang harus dibasmi, dan seterusnya. Lebih lanjut, dalam konteks pembahasan agama dengan paradigma tersebut, praktik-praktik agama lokal juga sering dikonsepkan sebagai "budaya" dan bukan agama. "Budaya" dipahami sebagai sesuatu yang "profan" berbeda dengan agama sebagai sesuatu yang "sakral". Pengaruh paradigma agama ini, sekali lagi, sangat hegemonik, bahkan kepada mereka yang tetap setia pada agama lokalnya. Sebagian masyarakat lokal, ketika diminta menjelaskan praktik-praktik ritualnya, dengan fasih mengurai perbedaan yang kontras antara praktik yang agama dan praktik yang budaya. Dalam banyak kasus, ditemukan bahwa uraian mengenai praktik-praktik ritual dikategorikan sebagai budaya, dan bukan agama, adalah agar dapat terhindar dari sanksi negara dan juga tekanan dari publik.

Uraian masalah di atas menunjukkan pentingnya mempersoalkan paradigma agama dunia. Penting untuk ditegaskan bahwa problematisasi paradigma agama dunia terletak pada "cara pandang" sarjana memahami dan menjelaskan apa yang dapat dikategorikan sebagai

agama-agama dunia. Problematisasi tersebut bukanlah pada agama-agama dunia seperti Islam, Kristen, Hindu, Buddha, Konghucu, dan lain-lain, atau bagaimana penganut agama-agama tersebut menjelaskan dan merepresentasikan dirinya. Seperti telah diuraikan, faktor politik mendominasi konstruksi paradigma agama dunia, dan akibatnya adalah misrepresentasi agama lokal, dan bahkan yang dikategorikan agama dunia itu sendiri. Berdasarkan uraian masalah tersebut, problematisasi paradigma agama dunia dibutuhkan. Ia tidak bisa *taken for granted.* Sebagai bagian dari problematisasi, alternatif terhadap paradigma tersebut diperlukan. Dua bagian pembahasan berikutnya adalah rumusan alternatif yang patut dipertimbangkan.

Pendekatan-Pendekatan[1]

Sam Gill, ahli agama lokal orang Asli Amerika, dengan sangat tegas menyatakan bahwa seorang peneliti harus memasuki kehidupan orang yang agamanya dikaji. Agama yang dikaji harus diteliti sebagaimana penganut memahami dan mempraktikkanya (Gill 1982: 1). Gill pada dasarnya menjelaskan bahwa pengkajian agama harus menggunakan pendekatan "*humanistic*". Pendekatan ini menuntut perspektif bahwa setiap gagasan dan aktifitas seseorang atau komunitas yang dikaji adalah bentuk kreatifitas manusia. Asumsi dasarnya adalah setiap orang dan komunitas selalu diperhadapkan dengan berbagai masalah eksistensi dan keberlanjutan hidupnya. Mereka selalu dituntut untuk dapat mengatasi masalah yang dihadapi agar keberlanjutan hidupnya terjamin. Pengalaman-pengalaman hidup sehari-hari adalah media setiap orang dan komunitas dalam menempa diri, mengkonstruksi gagasan dan praktik, sekali lagi, agar keberlangsungan sejarah hidup mereka terjamin. Melalui bangunan gagasan dan praktiknya, apa pun dan bagaimana pun itu, seseorang atau suatu komunitas membentuk dan memahami makna hidupnya. Konteks sejarah hidup komunitas tersebut, secara metodologis, harus menjadi acuan utama dalam memahami suatu komunitas, termasuk agamanya. Dalam metodologi penelitian ilmu sosial, perspektif *humanistic* ini disebut dengan kajian

1 Untuk pendekatan ini, penulis berterima kasih kepada Dr. Kenneth Morrison. Dia adalah seorang etnohistorian yang fokus kajiannya adalah agama orang asli Amerika dan agama lokal pada umumnya. Sebagai professor di Arizona State University, Morrison mengenalkan dan meniscayakan pendekatan-pendekatan tersebut melalui matakuliah-matakuliah terkait agama lokal yang diajarkannya. Sayang sekali, dia tidak sempat mempublikasikan pemikirannya terkait pendekatan-pendekatan tersebut sampai beliau meninggal.

empiris (*empirical study*): penelitian yang memusatkan perhatian pada sejarah dan pengalaman hidup keseharian komunitas sebagai syarat untuk memahami suatu komunitas, termasuk agamanya.

Selain perspektif *humanistic,* kajian agama juga penting menggunakan pendekatan interdisiplin. Agama, sekalipun telah disimplifikasi sebagai sebuah dimensi kebudayaan yang unik –berbeda sama sekali dengan dimensi yang lain, adalah fenomena kemanusiaan yang kompleks. Ia, paling tidak, dapat dilihat selalu berkaitan dengan dimensi lain. Untuk kajian agama lokal (tetapi juga kajian agama pada umumnya), pendekatan interdisiplin ini menjadi penting karena agama lokal telah dijadikan subyek kajian di banyak disiplin seperti sejarah, antropologi, sosiologi, filsafat, psikologi, dan teologi, dengan pendekatan, fokus, dan penekanan yang berbeda-beda. Kajian agama lokal bahkan juga telah dikembangkan dalam disiplin ilmu lingkungan, kehutanan, hukum, dan banyak lagi yang lainnya, sekalipun istilah yang dipakai bukan "agama". Di antara istilah-istilah yang digunakan, misalnya, seperti tradisi lokal, adat, kearifan lokal, dan seterusnya. Bangunan pengetahuan dari berbagai disiplin tersebut penting untuk melihat fenomena agama lokal secara holistik. Berkaitan dengan itu, karakter agama lokal adalah keterkaitannya dengan dimensi-dimensi hidup lainnya seperti ekonomi, politik, kesenian, dan keseharian lainnya. Kompleksitas itulah yang menuntut pendekatan interdisiplin. Misrepresentasi agama lokal dalam literatur bahwa agama lokal itu simpel dan sederhana, kolot, dan irasional, harapannya dapat diatasi dengan pendekatan interdisiplin.

Kajian agama (lokal) juga harus menggunakan pendekatan "lintas-budaya" (*cross-cultural*). Pendekatan ini tidak terbatas pada sekedar membandingkan dua budaya sebagai subyek kajian, misalnya budaya A dibandingkan dengan budaya B, tetapi juga menuntut perlunya *dialog* antara peneliti dengan yang diteliti. Peneliti perlu mengakui bahwa mereka juga memiliki budayanya sendiri yang terbangun melalui proses sejarah hidupnya, sebagaimana mereka yang diteliti. Seorang sarjana atau peneliti agama penting menyadari bahwa di kepalanya telah terbangun pengetahuan tentang agama yang dikembangkan di sepanjang karirnya. Bangunan pengetahuan peneliti tersebut perlu dipahami sebagai sesuatu yang dikonstruksi dalam konteks sejarah tertentu, dan karenanya unik dan bagian dari keragaman

pengetahuan. Pengetahuan tersebut akibatnya harus didialogkan dengan pengetahuan yang diteliti. Pengetahuan tersebut harus *terbuka,* tidak boleh *tertutup.* Definisi agama, misalnya, yang telah bertahun-tahun diformulasikan oleh sang peneliti, dengan pendekatan lintas budaya, harus diperlakukan secara longgar dan terbuka ketika bertemu dengan yang diteliti/dikaji. Re-definisi agama dan berbagai istilah lain yang melekat padanya harus selalu dimungkinkan setiap kali bertemu (berdialog) dengan yang diteliti.

Seperti halnya *humanistic* dan interdisiplin*,* pendekatan lintas-budaya dikonsepkan untuk mengatasi hegemoni paradigma agama dunia yang dipersoalkan sebelumnya, termasuk hegemoni berbagai kategori dan konsep yang melekat pada paradigma tersebut, seperti sakral/profan, spiritualitas, dan transendental. Konsep sakral, misalnya, yang dibedakan dengan konsep profan, dipopulerkan oleh Durkheim (yang sakral adalah yang menekankan solidaritas, dan karenanya masyarakat itu sendiri) dan Eliade (yang sakral adalah yang berhubungan dengan ketuhanan), bahkan dianggap identik dengan agama itu sendiri. Banyak penelitian telah menunjukkan bahwa konsep sakral tersebut tidak dipahami oleh banyak komunitas (beragama): komunitas-komunitas tersebut dalam memahami diri dan praktiknya tidak dapat membedakan antara kategori sakral dan profan. Jangankan penganut agama lokal, sebagian orang Islam sendiri, yang agamanya dikategorikan sebagai agama dunia, menganggap bahwa Islam, agamanya, adalah *way of life,* yang maknanya adalah agama terimplementasi dalam kehidupan sehari-hari yang melampaui ruang dan waktu. Akan tetapi, oleh karena hegemoni konsep tersebut, hanya sebagian praktik-praktik Islam yang dianggap sakral, dan sebagiannya profan. Akibatnya, praktik-praktik profan, yang bagi pelaku adalah sakral, kemudian diteorikan sebagai "sakralisasi" dan "komodifikasi" karena pada dasarnya menurut teori tersebut tidaklah sakral. Penganut agama lokal umumnya, misalnya, memahami bahwa praktik ekonomi dan politik mereka adalah *religious* (Maarif 2014), atau dimensi praktik agama adalah praktik keseharian (Maarif, 2012). Konsep sakral/profan dominannya memandang bahwa praktik ekonomi adalah profan. Dan akibatnya kemudian adalah praktik agama lokal yang manifestasinya termasuk dalam kehidupan sehari-hari dianggap bermasalah, aneh, dan membingungkan. Sekali lagi, pendekatan *humanistic* dan *cross-cultural* adalah untuk mengatasi masalah tersebut.

Namun demikian, tantangannya tidak mudah. Persebaran agama dunia, khususnya Kristen dan Islam, telah menjangkau hampir seluruh sudut dunia. Agama lokal, di mana pun mereka berada, telah disentuh oleh agama dunia, baik melalui jalur misi/dakwah, kolonialisme, dan globalisasi, termasuk peneliti. Dengan pertemuan dan interaksi tersebut, penganut agama lokal, sebagaimana penganut agama dunia, telah belajar banyak, beradaptasi, mengadopsi, dan bahkan konversi ke agama dunia.[2] Mereka yang dianggap masih mempraktikkan agama lokalnya telah dapat dengan fasih mengartikulasikan terma-terma seperti sakral, spiritualitas, transendental, dan lain-lain, sekalipun seringkali terma-terma tersebut sama sekali tidak bermakna apa-apa bagi mereka, kecuali karena alasan pragmatis, trauma, strategi untuk bertahan, dan seterusnya.

Dalam praktiknya, tidak akan banyak membantu jika peneliti, misalnya, secara polos bertanya tentang agama lokal kepada masyarakat yang telah "dipaksa" untuk menggunakan definisi agama oleh negara. Mereka akan memberi jawaban sebagaimana yang dikehendaki oleh negara. Jika mereka, misalnya, ditanya mengenai sistem kepercayaan (salah satu elemen utama yang ditekankan dalam paradigma agama dunia) mereka, mereka seringkali menjelaskannya tanpa pembedaan dengan penjelasan penganut agama dunia. Atau, mereka biasanya mengatakan, "sama seperti Islam" (bagi yang berafiliasi ke Islam), atau "sama seperti Kristen" (bagi yang mengasosiasikan diri dengan Kristen), betapa pun unik dan berbedanya praktik keagamaan mereka.

Tiga pendekatan di atas, tentu saja, tidaklah baru dalam ilmu sosial. Tetapi menegaskannya sebagai upaya mengatasi pengaruh paradigma agama dunia yang hegemonik adalah penting. Tiga pendekatan tersebut menuntut kita untuk mempertanyakan kembali bangunan pengetahuan tentang agama lokal yang telah direpresentasikan melalui lensa-lensa agama dunia. Tiga pendekatan tersebut memproyeksikan pengetahuan baru, karena subyek kajiannya dilihat sebagai realitas baru, yang juga memiliki dinamika perubahan, sebagaimana agama-agama dunia lainnya yang diklaim lebih modern.

2 Pertemuan dan interaksi agama dunia dan agama lokal adalah salah satu tema utama dalam diskusi dan pengajaran agama lokal. Teori tentang pertemuan tersebut umumnya adalah konversi, sinkretis, resistensi (Maarif 2012, 9-17). Di antara masalah yang ada pada teori-teori tersebut adalah kentalnya paradigma agama dunia yang selalu ingin melihat secara esensialis keketatan ajaran Islam, Kristen, dan lainnya yang dikategorikan sebagai agama dunia, dan cenderung mengabaikan dimensi empiris agama sebagaimana dipraktikkan.

Pandangan Dunia

Selain pendekatan atau metodologi di atas, investigasi terhadap "pandangan dunia" (*worldview*) masyarakat lokal juga diperlukan untuk menangkap dan mengungkapkan agama lokal mereka. Memulai investigasi agama lokal dengan "pandangan dunia" juga dimungkinkan untuk melepaskan diri dari keterikatan pada paradigma agama dunia, karena konsep dan kategori yang digunakan tidak harus secara langsung terkait dengan konsep "agama" yang telah dimapankan oleh paradigma agama dunia. Konsep pandangan dunia yang dimaksud merujuk pada penjelasan Robert Redfield (1952), dikembangkan oleh Irving Hallowel (1960/2010) dan Kenneth Morrison (2000). Redfield menjelaskan pandangan dunia sebagai perspektif dalam melihat dan memahami kosmos. Perspektif ini dimiliki oleh setiap komunitas. Ia adalah gambaran di mana anggota komunitas memiliki sifat-sifat dan karakter tertentu terkait dengan perilakunya. Pandangan dunia adalah keterangan tentang bagaimana dunia di mata orang yang mempersepsikan yang lain dari dirinya. Ia terkait dengan sifat dan karakter yang dimiliki oleh *sang liyan* yang dibedakan dari dan terkait dengan *dirinya* (*the self*). Pendeknya, ia adalah ide tentang kosmos. Ia adalah rangkaian gagasan yang dengannya manusia merujuk ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti siapa, dari mana, dan di mana *aku* (*the self*)*?* (Selain aku), siapa yang hidup dalam kosmos ini; siapa yang berbagi dengan aku? Dan hubungan apa yang diperlukan antara aku dengan *sang liyan*, agar aku dan *liyan* dapat bersinergi sebagai syarat keseimbangan kosmos (Redfield 1952, 30).

Investigasi terhadap pandangan dunia bahkan dapat membantu kita untuk membedakan antara "paradigma agama dunia" dan "paradigma agama lokal". Dalam paradigma agama dunia, dunia dibagi tiga: supranatural (domain Tuhan, roh-roh, dewa-dewa, dan lain-lain), kultur (domain manusia), dan natur (domain "alam" yang mencakup binatang, tumbuh-tumbuhan, benda-benda langit, dan seterusnya). Tiga bagian dunia tersebut diposisikan secara hirarkis. Supranatural selalu dalam posisi tertinggi. Kultur di bawah supranatural, tetapi lebih tinggi dan kuat dibanding dengan natur. Natur dipahami sebagai bagian dunia terendah. Posisi hirarkis tersebut juga menentukan karakter relasi yang terjadi antara bagian dunia tersebut. Relasi kultur (manusia) dengan supranatural (Tuhan), misalnya, selalu dengan karakter

"sembah": manusia menyembah Tuhan. Karakter relasi tersebut esensial dalam paradigma agama dunia. Sementara relasi kultur dan natur lebih cenderung berkarakter "eksploitatif": manusia mengeksploitasi "alam", atau karena manusia menempati posisi lebih tinggi dari "alam", maka manusia memiliki tanggung-jawab untuk memelihara dan menjaga "alam", agar "alam" pada gilirannya dapat memenuhi kebutuhan manusia. Keberadaan alam dipahami sebagai pemenuhan kebutuhan manusia dan petunjuk akan kekuasaan Tuhan.

Pemahaman relasi hirarkis tersebut disebabkan karena dalam paradigma agama dunia "subyek" identik dengan manusia: hanya manusialah yang memiliki subyektifitas dan agensi. Hanya manusia yang berpikir, berkehendak, dan berbudaya. Sementara "alam" dipahami sebagai obyek yang tidak memiliki subyektifitas dan agensi. Jika terjadi relasi antara manusia dan alam, relasi tersebut sekali lagi dipahami sebagai relasi "subyek-obyek". Seekor binatang yang mampu berkomunikasi dengan manusia hanya karena binatang tersebut memiliki "insting" dan bukan daya pikir yang menegaskan subyektifitas dan agensinya. Berdasarkan paradigma ini, sekelompok manusia, misalnya, yang mengunjungi hutan, gunung, sungai, dan lain-lain, dengan membawa sesajen, sekelompok manusia tersebut dipahami mendatangi "roh" yang ada di balik "benda-benda alam" tersebut: (sebenarnya) bukan hutan, gunung, sungai, dan seterusnya. Dianggap tidak rasional jika manusia tersebut mendatangi hanya hutan, gunung, sungai, dan seterusnya, karena semua itu, sekali lagi, tidak memiliki subyektifitas dan agensi untuk dikunjungi. Lebih lanjut, karena kunjungan tersebut dianggap untuk mengunjungi "roh" (wujud dari dunia supranatural), maka kunjungan tersebut diklaim sebagai bentuk relasi "sembah": karakter relasi kultur-supranatural. Dalam paradigma agama dunia, teori animisme adalah yang paling dominan digunakan untuk menjelaskan praktik kunjungan dengan sesajen tersebut: praktik yang dilandasi pada kepercayaan terhadap roh di balik yang dikunjungi. Oleh karena teori animisme dalam perkembangannya dikontraskan dengan agama-agama dunia, praktik yang diklaim animis pun akibatnya seringkali dianggap "sesat": ia adalah bentuk penyembahan terhadap roh, bukan Tuhan.

Para penganut agama-agama dunia pada dasarnya tidak selalu memiliki pemahaman relasi hirarkis di atas. Faktanya, pemahaman terhadap dan praktik agama-agama dunia sangat beragam, termasuk

di antaranya yang berbeda dengan pemahaman tentang dunia dengan tiga bagian secara hirarkis. Akan tetapi, pemahaman dan praktik yang beragam tersebut umumnya diabaikan karena dominasi paradigma agama dunia, sebagaimana disinggung di awal. Oleh karena itu, perlu ditegaskan bahwa uraian pandangan dunia yang hirarkis tersebut bukanlah agama-agama dunia itu sendiri, tetapi pemahaman dan penjelasan tentangnya yang dipengaruhi oleh paradigma agama dunia.

Berbeda dengan paradigma agama dunia yang menekankan pandangan dunia yang hirarkis, paradigma lokal (*indigenous paradigm*)[3] menekankan relasi antarsubyek (*intersubjective relations*). Karakter relasi antara wujud: antarmanusia dan non-manusia dalam paradigma agama lokal adalah "subyek-subyek". Paradigma tersebut didasarkan pada pandangan dunia bahwa pengenalan tentang *diri* (manusia) adalah sebagai wujud yang berada bukan dengan sendirinya, tetapi bergantung dan berkaitan dengan wujud lain. Khususnya ketika mengenal yang *liyan,* sang *diri* menemukan bahwa yang *liyan* memiliki peran signifikan terhadap eksistensi dan keberlanjutan hidup sang *diri*. Sang *diri* memahami bahwa wujud-wujud yang dikenalinya berada bersama dirinya dalam satu lingkaran ikatan yang saling berkait dan tak terpisahkan.

Pengenalan sang *diri* dengan sang *liyan* terus ditempa sejak awal melalui pengalaman-pengalaman. Pengetahuan pun terbangun berdasarkan pengenalan dan pengalaman-pengalaman, lalu ditempa, diwariskan dan ditransmisikan juga melalui pengalaman-pengalaman. Atas dasar itu, persepsi sang *diri* tentang dan interaksinya dengan yang *liyan* terbentuk melalui ragam pengalaman, baik yang ritualistik maupun yang bentuknya keseharian. Oleh karena eksistensi dan keberlanjutan hidup *sang diri* (wujud manusia) dipahami saling bergantung dengan yang *liyan* (wujud-wujud non-manusia), yang *liyan*, dengan demikian, dipersepsikan sebagai subyek yang memiliki subyektifitas dan agensi. Wujud-wujud non-manusia memiliki keinginan, kehendak, dan kuasa sebagaimana manusia. Mereka dapat merespons sesuai dengan kehendak dan kuasanya, sebagaimana manusia. Respons mereka terkadang dalam

3 Paradigma lokal ini dikonsepkan berdasarkan pada hasil penelitian penulis di komunitas Adat Ammatoa Kajang, Sulawesi Selatan dengan perbandingan beberapa kasus yang diteliti oleh sarjana-sarjana lain di tempat lain seperti Nurit Bird-David (1999) yang meneliti tentang orang Nayaka, India, Hallowell (1960) dan Morrison (2000) tentang Ojibwa, USA, Goulet (1998) tentang orang America Asli, Kanada, dan lain-lain.

prediksi manusia, tetapi juga terkadang di luar prediksi manusia (Hallowell 1960/2000, 168). Manusia perlu mengantisipasi berbagai kemungkinan dalam membangun relasi dengan non-manusia seperti hutan, gunung, sungai, dan lain-lainnya. Mereka dapat saja keliru yang akibatnya merusak diri dan kehidupannya, atau bahkan eksistensi dan kehidupan yang *liyan.* Demikianlah, mereka yang memiliki paradigma lokal melihat dunia dan bagian-bagiannya. Dunia terisi dengan wujud-wujud subyek, dan karenanya relasi yang diperlukan dengan mereka adalah *intersubjective.*

Paradigma lokal yang *intersubjective* ini umumnya digunakan oleh para *practitioner* seperti pengunjung yang dicontohkan sebelumnya. Mereka berkunjung ke gunung, misalnya, karena, berdasarkan pengenalan dan pengalaman panjang, mereka mempersepsikan gunung sebagai subyek. Sang gunung, bagi mereka, telah menunjukkan dirinya sebagai yang berkomitmen dalam memberi kontribusi pada ekosistem lingkungan di mana manusia bagian tak terpisahkan di dalamnya. Sesajen yang mereka bawa adalah untuk menunjukkan komitmen mereka untuk berbagi. Bagi mereka, berbagi adalah prinsip dasar yang melandasi keberlangsungan ekosistem dan keseimbangan kosmos. Komitmen untuk berbagi yang ditunjukkan dengan sesajen juga untuk menegaskan bahwa mereka, manusia para pengunjung, menegaskan komitmen tanggungjawab untuk terus menjaga relasi *intersubjective* mereka dengan gunung. Demikian, umumnya, penganut agama lokal yang menggunakan paradigma agama lokal memahami praktik ziarah dan sesajen yang ditawarkan ke hutan, ke laut, dan seterusnya. Mereka bertujuan untuk merekontekstualisasi relasi *intersubjective* mereka. Bukan menyembah!

Perbedaan paradigma lokal ini dengan sebelumnya juga dapat dilihat pada penggunaan kategori pembagian dunia. Pada paradigma ini, kategori supranatural, kultur, dan natur, tidak signifikan. Apa yang dikategorikan sebagai natur pada paradigma agama dunia adalah sama dengan kultur dalam paradigma lokal. Gunung, hutan, sungai, dan lain-lainya (paling tidak secara potensial) adalah juga aktor-aktor sosial budaya. Lingkungan dalam paradigma lokal mencakup dan tidak memisahkan yang sosial, kultural, dan natural.

Jika paradigma agama dunia digunakan (sebagaimana umumnya) untuk menjelaskan fenomena ziarah dan sesajen, misalnya, maka

penjelasan tersebut secara metodologis jelas bermasalah. Penjelasan tersebut adalah semacam egosentris atau etnosentris. Agama lokal harus dikaji dan diteliti dengan pendekatan dan metodologi yang sesuai karakternya. Paradigma lokal, seperti sudah dijelaskan, dianggap sebagai alternatif dari paradigma agama dunia. Ia lebih menjanjikan untuk sebuah penelitian yang produktif terhadap agama lokal.

Penutup

Matakuliah *Indigenous Religions* sebagaimana diajarkan di CRCS menjadikan tiga topik pembahasan di atas sebagai bangunan dasar perspektif. Paradigma agama dunia harus dipersoalkan, tetapi tidak berarti harus ditolak secara total. Betapa pun bermasalahnya, paradigma tersebut tetap *applicable* pada banyak kasus. Banyak penganut agama lokal telah mengadopsi paradigma agama dunia. Praktik-praktik lokal seperti bersih desa, *nyadran*, selametan, dan lain-lainnya, seringkali diartikulasikan dengan paradigma agama dunia oleh praktisionernya sendiri. Di antara penjelasannya, misalnya, adalah praktik-praktik tersebut adalah praktik Islam. Untuk selametan, misalnya, ia adalah bentuk doa kepada Allah agar pelakunya (Muslim) diberi keselamatan oleh Allah. Adapun rangkaian-rangkaian acara yang melibatkan sesajen, misalnya, adalah sekedar "tradisi" dan bukan merupakan inti. Untuk kasus seperti ini, paradigma agama lokal tentu tidak dapat dipaksakan. Atau, sering juga ditemukan bahwa dalam praktik selametan, misalnya, terdapat beberapa praktik yang dijelaskan dengan paradigma agama dunia, tetapi beberapa praktik lainnya yang masih tetap menjadi bagian dari selametan dijelaskan dengan paradigma agama lokal.

Kasus seperti itu seringkali ditemukan, khususnya ketika dibahas tema pertemuan agama dunia dan agama lokal: penganut agama lokal telah menjadi Muslim, atau Kristen, atau Hindu, dan seterusnya (salah satu tema matakuliah IR). Dengan mendialogkan dua paradigma di atas, di antara kasus-kasus konversi, misalnya penganut agama lokal menganut Islam atau Kristen, dan seterusnya, ada yang menunjukkan bahwa mereka mentransformasikan praktik-praktik agama lokalnya menjadi Islam, atau Kristen, dan seterusnya. Tetapi selain itu, terdapat pula yang menerjemahkan dan mengekspresikan Islam atau Kristen, dan seterusnya, melalui praktik-praktik agama lokalnya. Mempersoalkan paradigma agama dunia dan mendialogkannya dengan paradigma

agama lokal dapat menempatkan praktisioner sebagai *subyek* di satu sisi, dan di sisi lain menunjukkan keragaman praktik dan pemahaman agama-agama dunia, tanpa harus dihakimi sebagai praktik "kurang sempurna" atau "sesat".

Tiga tema pembahasan di atas juga dapat membantu pengkaji untuk mendiskusikan kasus-kasus terkait dengan tanah adat, hutan adat, hak ulayat. Paradigma agama lokal dapat menjelaskan keterikatan masyarakat adat terhadap tanah adat dan hutan adatnya. Mereka memiliki berbagai aturan, misalnya, agar hutannya tidak dibabat, sekalipun misalnya mereka tampak tidak memperoleh keuntungan ekonomis secara langsung. Paradigma agama lokal bahkan dapat menawarkan pengembangan kajian agama lokal dengan paradigma agama lokal dalam kaitannya dengan lingkungan, ekologi, dan ekowisata. Topik-topik tersebut juga masuk dalam pembahasan matakuliah *Indigenous Religions.* Tema-tema yang terakhir ini, selain memang memiliki keterkaitan isu, adalah di antara strategi untuk menemukan *celah* di mana kajian agama lokal dapat semakin dikembangkan, dan juga strategi untuk mengadvokasi masyarakat adat, yang tanahnya telah banyak dirampas atas nama pembangunan, kemajuan, kepentingan ekonomi, dan lain-lain. Jika perampasan tersebut umumnya berdampak pada pengrusakan lingkungan, banyak masyarakat adat yang terus berusaha mempertahankan tanah dan hutannya, menunjukkan peran pentingnya dalam melestarikan lingkungan, karena paradigma agama lokalnya yang kental.

Referensi:

Atkinson, J. (1983). "Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion". *American Ethnologist, 10* (4): 684-696.

Carey, H. (1998). "Introduction: Colonialist Representations of Indigenous Religions". *Journal of Religious History, 22* (2): 125-131.

Bell, Catherine (2006). "Paradigms behind (And before) the Modern Concept of Religion". *History and Theory, 45* (4): 27-46.

Bird-David, Nurit, Viveiros de Castro, E., Hornborg, A., Ingold, T., Morris, B., Palsson, G., et al. (1999). "Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Commentaries. Author's reply". *Current Anthropology, 40*: 67-91.

Cox, J. (2007). *From Primitive to Indigenous: the Academic Study of Indigenous Religions*. Hampshire: Ashgate Publishing, Ltd.

Geaves, R. (2005). "The dangers of essentialism: South Asian communities in Britain and the "world religions" approach to the study of religions". *Contemporary South Asia, 14* (1): 75-90.

Gill, Sam D. (1982). *Beyond the Primitive: The Religions of Nonliterate People*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.

Gill, S. (1994). "The Academic Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion,* 62 (4): 965-975.

Goulet, J.-G. A. (1998). *Ways of Knowing: Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Harvey, G. (2000). *Indigenous Religions: A Companion*, Continuum International Publishing Group

Irwin, L. (1998). "Response: American Indian Religious Traditions and the Academic Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 66, (4): 887-892.

Kruyt, A. C. (1906). *Het Animisme in den Indischen Archipel (Animism in the Indies Archipelago)*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Kruyt, A. C. (1915). "The Presentation of Christianity to Primitive

Peoples: the Toraja Tribes of Central Celebes". *IRM, 4*: 81-95.

Menchik, J. (2014). "Productive intolerance: godly nationalism in Indonesia". *Comparative Studies in Society and History, 56* (3): 591-621.

Mulder, Niels (1978), *Mysticism and Everyday life in Contemporary Java.* Singapore: Singapore University Press.

Owen, S. (2011). "The World Religions paradigm Time for a change". *Arts and Humanities in Higher Education, 10* (3): 253-268.

Picard, M., & Madinier, R. (2011). *Politics of Religion in Indonesia: The Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London and New York: Taylor & Francis.

Gill, Sam D. (1982). *Beyond the Primitive: The Religions of Nonliterate People.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.

Subagya, R. (1981). *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan & Yayasan Cipta Loka Caraka.

Tafjord, B. O. (2013). "Indigenous Religion(s) as an Analytical Category". *Method & Theory in the Study of Religion, 25* (3): 221-243.

Maarif, S. (2014). Sharing, a Religious End of Economic Practice: The Ammatoans of Sulawesi, Indonesia. In Y. Wijaya & N. M. Noor (Eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (93-117). Yogyakarta: Globethics.net Focus 16 (ICRS-Yogyakarta).

Maarif, S. (2012). *Dimensions of Religious Practice: The Ammatoans of Sulawesi, Indonesia.* (Dissertation), Arizona State University.

Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

Morrison, K. (2000). The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-Human Persons. Dalam G. Harvey (Ed.), *Indigenous Religions: A Companion* (23-36). New York: Cassell.

Redfield, R. (1952). The Primitive World View. *Proceedings of the American Philosophical Society*: 30-36.

Urban, Hugh B. (2001). "Scholartracking: the Ethics and Politics of Studying "Others" in the Work of Sam D. Gill". *Method & Theory in the Study of Religion,* 13 (1): 110-136.

Signifikansi Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius dalam Memaknai Pluralisme

Achmad Munjid

Dalam bab ini saya akan mengajukan argumen mengenai signifikansi studi dan pengajaran agama model inter-religius sebagai suatu upaya untuk merawat dan memaknai keragaman agama secara positif. Pada bagian pertama secara ringkas saya akan mengulas metamorfosa kebijakan penting yang terkait dengan pengajaran agama di sekolah-sekolah umum, polemik di seputarnya dan perlunya melakukan revisi status pelajaran agama dan pengajaran agama model mono-religius yang masih terus dipertahankan sampai sekarang. Pada bagian kedua, saya akan menegaskan signifikansi studi dan pengajaran agama model inter-religius beserta argumen-argumen yang mendasarinya, yang selanjutnya akan diikuti oleh deskripsi umum mengenai kuliah kelas "*World Religions*" (Agama-Agama Dunia) yang menerapkan model itu pada program Master (S2) *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada (UGM) pada bagian ketiga. Kemudian, pada bagian keempat, saya akan menyajikan sejumlah topik penting di kelas itu dan bagaimana mendiskusikannya secara produktif dengan menggunakan perspektif inter-religius. Bagian kelima, penutup, adalah ringkasan dan refleksi mengenai gagasan yang saya sampaikan dalam tulisan ini.

Perlunya Revisi Status dan Model Pengajaran Agama di Sekolah Umum[1]

Di Indonesia, agama dianggap sebagai salah satu identitas terpenting, terutama di kalangan Muslim sebagai kelompok mayoritas. Tidak heran,

1 Versi awal tulisan pada bagian ini telah dipublikasikan dengan judul "Status Pelajaran Agama di Sekolah Umum" dalam Harian *Kompas*, 26 Maret 2013.

baik masyarakat maupun pemerintah, termasuk Pemerintah kolonial Belanda, selalu memberikan perhatian khusus terhadap pengajaran agama yang diselenggarakan oleh lembaga-lembaga pendidikan formal maupun non-formal. Dari waktu ke waktu kebijakan mengenai pengajaran agama ini telah mengalami pergeseran yang pada umumnya dipengaruhi oleh visi pemerintah yang sedang berkuasa mengenai kedudukan agama dalam politik dan dinamika kontestasi-kontestasi antarkelompok dalam masyarakat. Dengan membandingkan apa yang berlangsung sekarang dan apa yang terjadi pada masa lalu, pendulum kebijakan dalam soal ini terlihat berayun dari sisi yang liberal pada masa kolonial Belanda ke sisi yang semakin konservatif sejak masa Orde Baru dan sesudahnya.

Sejak Kemerdekaan sampai 1965, pelajaran agama ditawarkan sebagai suatu matapelajaran pilihan di sekolah-sekolah umum (*public school*), yakni sekolah-sekolah negeri dan sekolah-sekolah non-partisan yang diselenggarakan dengan menggunakan dana anggaran pemerintah. Sedangkan sebelum itu, minimal sejak 1871 hingga berakhirnya pemerintah colonial Belanda, sekolah-sekolah pemerintah bahkan tidak dibenarkan memberikan pelajaran agama, demi menjaga netralitas negara. Akan tetapi, atas desakan kaum agama yang tengah berseteru dengan kelompok komunis, Orde Baru kemudian mengeluarkan Tap MPRS Nomor 27/1966 yang mewajibkan matapelajaran agama bagi semua siswa, dari tingkat Sekolah Dasar (SD) hingga Perguruan Tinggi (PT). (Untuk analisis yang baik mengenai pergeseran-pergeseran kebijakan pengajaran agama di Indonesia sejak zaman pemerintah kolonial Belanda hingga awal 1970-an, dapat dilihat dalam tulisan Lambert Kelabora, *Religious Instruction Policy in Indonesia* [1976]). Kebijakan inilah yang berlaku hingga sekarang, dengan takaran dan muatan yang bahkan kian besar dalam Kurikulum 2013.

Meski kerap dibungkus retorika moral, jika ditelusuri sejarahnya, keberadaan pelajaran agama dan model pengajarannya di sekolah-sekolah umum, seperti yang ada sekarang sesungguhnya lebih ditopang oleh alasan-alasan politis. Perseteruan antara kelompok komunis dan golongan agama yang kemudian melahirkan kebijakan pewajiban pelajaran agama di sekolah-sekolah umum tersebut jelas merupakan perseteruan politik. Maka, di atas yang lain-lain, kepentingan politiklah yang bermain di belakang diberlakukannya kebijakan tersebut.

Dalam wilayah yang lebih luas, politisasi agama ini bahkan terlihat lebih jelas lagi. Sebagaimana sudah banyak diulas, gelombang konversi agama secara besar-besaran pasca tragedi 1965 dialami oleh hampir semua agama yang diakui (Hefner 1993). Banyak orang berbondong-bondong masuk bukan cuma ke dalam Islam dan Kristen sebagai dua agama terbesar, tetapi juga ke dalam Hinduisme dan Buddhisme.[2] Para pelakunya terutama adalah mereka yang terlibat atau potensial dianggap terlibat Partai Komunis Indonesia (PKI) yang secara politis segera divonis sebagai aktor peristiwa berdarah pada 1965 tersebut. Banyak orang merasa perlu untuk secara jelas menampakkan identitas keagamaan masing-masing sebagai tindakan yang sebetulnya sangat politis. Dalam situasi di mana komunisme diposisikan sebagai musuh bebuyutan dan terlanjur dianggap identik dengan ateisme, orang yang tidak jelas identitas agamanya akan dengan mudah segera dicap sebagai komunis, yang kerap berarti ancaman kematian.

Terlepas dari transformasi kesadaran pribadi untuk menerapkan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari yang tentu juga terjadi menurut derajat yang berbeda-beda, banyak orang kemudian menganut agama sebagai "jalan keselamatan" yang sangat bersifat politis. Meskipun setelah komunisme tertumpas, kemudian Orde Baru segera melancarkan strategi depolitisasi Islam secara represif, sebagaimana kebijakan bernuansa anti-Islam pada zaman pemerintah kolonial Belanda, politisasi agama di sekitar tahun 1965 dan strategi depolitisasi Islam yang menyertainya itu akhirnya justru telah menjadi lahan persemaian bagi munculnya wajah Islam yang sangat kuat berkarakter politik (baca Suminto (1986) untuk kebijakan pemerintah kolonial terhadap kolonial). Tidak heran, kelompok-kelompok Islam politik pun segera bermunculan bak cendawan di musim hujan begitu kekuatan Orde Baru melemah, lebih-lebih setelah rejim itu runtuh. Jika pada 1966 politisasi agama antara lain telah mendorong kelompok agama untuk mewajibkan pelajaran agama di sekolah-sekolah umum, kelompok-kelompok Islam politik ini kemudian berupaya sekuat tenaga untuk terus mempertahankan kebijakan tersebut sampai sekarang dan kian jauh mendorongnya ke arah yang kian konservatif.

2 Sebaliknya, karena semua yang berbau Cina dianggap identik dengan komunis, kelompok politik yang berkuasa di Cina dan sempat membentuk apa yang disebut sebagai "Poros Jakarta-Peking" pada masa pemerintahan Sukarno, Konfusianisme dan Taoisme juga dilarang oleh Orde Baru. Banyak di antara para penganutnya yang kemudian melakukan konversi ke dalam agama Kristen atau Katolik.

Dengan mencermati metamorfosa pengajaran agama di sekolah-sekolah umum, akibat-akibat politisasi agama sejak 1965 dan membandingkan frekuensi dan jumlah konflik antaragama sejak kemerdekaan sampai awal 1960-an yang jarang terjadi di satu sisi dan kian memburuknya hubungan antaragama dalam dua dekade terakhir (lihat Laporan Tahunan CRCS 2008-2013, Setara Institute, dan Wahid Institute), sangat beralasan untuk berpendapat bahwa ada yang salah dalam soal pengajaran agama di Indonesia. Tentu saja, model pengajaran itu tidak dapat dituding sebagai satu-satunya penyebab, tapi jelas ia merupakan salah satu faktor utama memburuknya hubungan antarkomunitas agama. Oleh karenanya, sistem pengajaran agama yang ada sekarang sudah waktunya untuk ditinjau-kembali. Sebagai penegasan, yang saya persoalkan adalah pengajaran agama yang bersifat wajib dengan jumlah jam pelajaran yang kelewat besar di sekolah-sekolah umum atau sekolah negeri.

Status wajib pelajaran agama adalah poin pertama yang perlu direvisi. Kritik semacam ini sebetulnya sudah lama dan berulang kali disampaikan oleh sejumlah pakar. Fuad Hassan, yang menjabat Menteri Pendidikan pada 1985-1993, misalnya, berpendapat secara pribadi bahwa pendidikan agama adalah tanggungjawab orang tua, bukan negara. Oleh karena itu, tidak semestinya sekolah umum dibebani dengan tugas yang memang bukan menjadi kewajibannya. Jika pelajaran agama mau tetap diberikan di sekolah umum, menurut saya, kedudukannya harus diubah menjadi matapelajaran pilihan, bukan wajib. Inilah yang dulu pernah diberlakukan, berdasarkan UU No. 4/1950. Jika orang tua menghendaki pendidikan agama yang cukup, mereka dapat mengirim anak-anak ke lembaga-lembaga agama atau sekolah yang berbasis agama. Ini sekaligus menjadi pendorong bagi para orang tua dan lembaga-lembaga agama, seperti madrasah *diniyyah* dan sekolah Minggu, agar aktif berperan menjalankan apa yang memang menjadi tanggung jawab mereka. Sekolah bukanlah "juru selamat" yang diandaikan mampu menebus segala urusan. Kalau dipaksakan, sekolah akan kewalahan, kualitas pendidikan akan bermutu rendah dan akhirnya, peserta didiklah yang jadi korban. Usulan untuk mengembalikan status pelajaran agama dari wajib ke *optional* ini juga pernah ramai dibicarakan dalam sidang MPR tahun 1973, tetapi ditentang oleh kelompok Islam dengan alasan trauma bahaya PKI. Sekarang, menurut saya, alasan itu sudah tidak relevan

lagi. Dalam perspektif pluralisme agama, kebijakan pewajiban pelajaran agama di sekolah umum sesungguhnya juga telah memakan banyak korban, terutama di kalangan penganut agama-agama lokal dan sistem keyakinan yang tak diakui. Secara perlahan tetapi pasti, anak-anak dari keluarga penganut agama lokal dan mereka yang tak diakui statusnya itu telah dipaksa untuk pindah dan menganut salah satu agama yang diakui negara yang diajarkan di sekolah.

Poin kedua yang perlu direvisi adalah pengajaran agama yang menggunakan model mono-religius, yakni melulu mempelajari hanya satu agama sendiri saja. Ini adalah model pengajaran yang cocok diterapkan oleh lembaga-lembaga pendidikan agama seperti pesantren dan seminari, tetapi jelas tidak sesuai untuk sekolah umum yang peserta didiknya memiliki latarbelakang agama beragam. Jika agama hendak diajarkan di sekolah umum, model yang lebih cocok adalah multi-religius, di mana siswa berkesempatan untuk mempelajari agama-agama lain, selain agama sendiri. Dengan begitu, para siswa dapat memiliki pemahaman yang memadai, setidak-tidaknya mengenai hal-hal dasar, baik menyangkut doktrin, tradisi, maupun praktik berbagai agama. Tentu saja, perlu dipertimbangkan secara cermat pada jenjang mana dan oleh siapa matapelajaran seperti ini diajarkan. Di tingkat PT umum, model yang lebih tepat lagi adalah inter-religius. Selain mendidik mahasiswa untuk tidak gampang terjebak perangkap sektarianisme, dua model terakhir ini akan menyiapkan (maha)siswa untuk berinteraksi secara bermakna dengan keragaman di sekitarnya, di dalam maupun di luar ruang kelas, serta mampu memberikan tanggapan yang positif terhadapnya. Saya akan menguraikan pengajaran model inter-religius ini lebih jauh pada bagian selanjutnya.

Pada 1979, Harsja W. Bachtiar pernah mengajukan gagasan serupa. Menurutnya, kuliah agama di PT perlu diganti menjadi kuliah agama-agama yang isinya mencakup semua tradisi keyakinan yang hidup di Indonesia. Metode yang dipakai harus ilmiah, bukan doktriner. Mempelajari agama di tingkat PT umum adalah untuk mengkaji secara kritis aspek-aspek sejarah, praktik budaya, dinamika sosial-politik yang melatarbelakangi tradisi, dan pemikiran dalam agama yang bersangkutan. Sebelumnya, Daoed Joesoef juga pernah mengusulkan perlunya pelajaran agama-agama besar untuk mengganti pelajaran agama di sekolah umum. Tetapi usulan yang kemudian

dikenal sebagai pelajaran "panca agama" itu, maupun usulan kuliah agama-agama oleh Harsja Bachtiar hanya memperoleh kecaman keras, terutama dari kalangan Islam. Alamsjah Ratu Prawiranegara, yang ketika itu menjabat sebagai Menteri Agama, bahkan menyebut usulan pelajaran "panca agama" sebagai ide gila. Akibat depolitisasi Islam yang represif di bawah Orde Baru pada masa itu, kelompok Islam memang serba tersingkir dan dilucuti secara hampir sempurna. Wajar jika semua isu yang dianggap mengancam mereka selalu ditanggapi dengan sikap kelewat peka. Tetapi dengan berbaliknya pendulum politik ke arah yang bahkan menganakemaskan Islam sejak awal 1990-an, usulan sebagaimana pernah diusung dua pakar tersebut perlu dipertimbangkan kembali dengan pikiran yang jernih dan sikap dewasa.

Apalagi jika dilihat bahwa pengajaran agama dengan model multi dan inter-religius ini sebetulnya sama sekali bukan gagasan baru maupun asing. Sejak 1970-an, sebagai murid Winfred Cantwell Smith, Mukti Ali telah mengembangkan Ilmu Perbandingan Agama yang kurang lebih mengadopsi pendekatan multi-religius, meski dalam ruang lingkup yang lebih terbatas, yakni di kalangan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) (Ali 1988). Di banyak perguruan tinggi swasta, terutama di kalangan Protestan dan Katolik, kuliah agama-agama dengan model multi-religius juga sudah lama dikembangkan, sampai sekarang. Mundur lebih jauh ke belakang, sejak awal 1930-an, Mahmud Junus, mantan Rektor pertama IAIN Padang, bahkan telah membekali para calon guru-guru agama Islam di sekolah menengah yang diasuhnya dengan pengetahuan mengenai agama-agama besar dunia. *Al-Adyan*, buku berbahasa Arab yang ditulisnya dan masih digunakan di sejumlah pesantren Jawa dan Sumatera sampai sekarang, mengupas sejarah dan doktrin agama-agama lain, seperti Zoroastrianisme, Sabi'anisme, Brahmanisme, Buddhisme, Konghucu, Taoisme, Sintoisme, Fetisisme Afrika Barat, selain Yahudi dan Kristen (Junus 1960). Junus telah menggunakan pendekatan multi-religius dan memberi ruang yang cukup bagi pluralisme agama. Siddharta Gautama, misalnya, menurutnya, dapat dilihat sebagai seorang Nabi yang membawa ajaran kebenaran. Di Medan pada 1951, Zainal Arifin Abbas, juga telah menulis buku berisi sejarah agama-agama yang beberapa kali dicetak ulang berjudul *Perkembangan Fikiran terhadap Agama* (Abbas 1951). Departemen Agama bahkan pernah merekomendasikan buku tersebut sebagai bacaan wajib bagi para calon

guru agama. Untuk survey mengenai kajian agama-agama lain yang dilakukan oleh berbagai ilmuwan Muslim Indonesia, baca tulisan Karel A. Steenbrink (1990).

Dari uraian tersebut tampak bahwa pengajaran agama yang bersifat mono-religius di sekolah umum dan dengan porsi yang terlampau besar, terutama akibat dorongan kelompok Islam politik, memang sudah tidak perlu dipertahankan agar agama tidak cenderung menjadi bagian dari, alih-alih solusi bagi masalah kehidupan bersama seperti terlihat dari maraknya konflik antarkomunitas beragama dan kasus-kasus diskriminasi agama yang kian mengkhawatirkan. Dalam konteks ini, pengajaran agama model inter-religius perlu, bahkan sangat mendesak, untuk dipertimbangkan sebagai alternatif.

Studi dan Pengajaran Agama Model Inter-Religius

Upaya memahami agama lain secara jujur dan sungguh-sungguh sebetulnya dapat dikatakan mirip dengan tindakan mempelajari bahasa asing. Bagi penuturnya, suatu bahasa ibu tertentu, katakanlah bahasa Jawa, tentu saja merupakan sarana terbaik untuk memahami kenyataan, untuk mengungkapkan kebenaran. Dengan bahasa ibu tadi, seseorang punya alat yang mencukupi untuk merangkum dan mendedah semesta kenyataan. Selama seseorang bergaul hanya dalam lingkar cakrawala budaya di mana bahasa ibu tadi digunakan, ia tidak membutuhkan bahasa lain apa pun untuk membicarakan kenyataan. Jika ada unsur asing yang datang atau diambil secara sengaja karena suatu alasan tertentu, unsur tadi akan langsung diserap, ditempatkan, dan diatur menurut kaidah bahasa tersebut. Terkait dengan itu, seorang penutur bahasa Jawa yang tidak paham bahasa Perancis, misalnya, akan menganggap bahwa bahasa asing itu tidak jelas, tak beraturan, aneh, mungkin lucu, bahkan tak terpahami, dan karena itu tak berguna. Suatu bahasa asing baru masuk akal, jelas, dan bermakna bagi seseorang ketika ia memahami kaidah gramatikal dan menguasai kosa-kata bahasa yang bersangkutan secara memadai. Umumnya, hal ini dapat dilakukan dengan cara "menunda" keberadaan bahasa ibu sembari menerima bahasa asing yang dipelajari secara "apa adanya". Semakin jauh hubungan keluarga antara bahasa ibu dan bahasa asing yang dipelajari, semakin besar jurang perbedaan di antara keduanya, sehingga semakin berat pula tantangan yang harus diatasi untuk

menunda yang pertama dan menerima yang kedua secara apa adanya.

Kira-kira demikian juga halnya dengan upaya memahami agama lain. Tentu saja, ada perbedaan fundamental di sana. Sebab, dibanding soal bahasa yang jelas merupakan perkara kebudayaan semata, yang dipertaruhkan dalam urusan agama adalah soal klaim kebenaran mutlak. Betapa pun, tanpa berupaya memahami agama Kristen menurut kacamata dan jalan pikiran penganut Kristen, seorang Muslim yang belajar tentang Kristen hanya akan memperoleh pemahaman yang semata memenuhi prasangka-prasangkanya tentang agama itu. Hasilnya adalah wajah Kristen yang tak dikenali oleh para penganutnya. Lebih-lebih jika yang menjadi acuan adalah sumber-sumber yang bersemangat anti-Kristen. Sekali lagi, ini mirip belaka dengan penutur bahasa Jawa yang berusaha sebaik mungkin untuk berbicara dalam bahasa Inggris tetapi dengan sepenuhnya menggunakan kaidah bahasa Jawa. Penutur asli bahasa Inggris tidak dapat memahami ucapannya kecuali paling-paling sebagai *broken English*, bahasa Inggris patah-patah yang mungkin tak dapat dimengerti atau justru menimbulkan salah paham.

Mempelajari agama lain dengan sikap, pandangan, dan kesediaan untuk menghargai "yang lain", bahkan asing, melalui proses dialog dengan "dunia" sendiri inilah yang saya sebut sebagai model inter-religius. Melalui model mono-religius, orang belajar agama yang diyakininya sebagai tindakan internalisasi, untuk meneguhkan doktrin, ritual, praktik, dan sebagainya guna memperkokoh keyakinannya sekaligus mempertegas identitasnya sebagai orang beriman. Sedang melalui model multi-religius, orang mempelajari berbagai agama, termasuk agamanya sendiri, agar dapat memahami dan membedakan masing-masing agama menurut doktrin, ritual, sejarah, tradisi dan lain-lain, supaya mampu menghargai keragaman agama tersebut dan dapat mengembangkan sikap toleran serta berinteraksi secara tepat dengan orang-orang yang berbeda agama dan keyakinan. Model-model pengajaran agama ini bukanlah kategori tingkatan di mana yang satu lebih unggul dibanding yang lain. Masing-masing dapat menjadi model yang paling efektif menurut konteks yang berbeda. Model mono-religius, misalnya, merupakan metode yang paling tepat untuk tujuan internalisasi ajaran, praktik, dan nilai-nilai agama sendiri, seperti yang dilakukan di pesantren, seminari, atau semacamnya,

seperti telah disebut terdahulu. Sedang model multi-religius akan efektif untuk tujuan pemahaman deskriptif tentang berbagai agama dan guna menumbuhkan apresiasi dan sikap toleran terhadap masing-masing penganut dan warisan tradisi agama mereka. "Dialog" menjadi pembeda fundamental antara model multi-religius dan inter-religius. Kategorisasi studi atau pengajaran agama ke dalam tiga model tersebut saya dasarkan pada tulisan Michael Grimmit (2006).

Lebih dari sekedar kesediaan dan kesiapan untuk menerima yang lain secara "apa adanya", seperti telah saya sebut di depan, melalui model inter-religius, orang didorong untuk menggunakan kacamata penganut agama yang sedang dipelajarinya dan kacamata agamanya sendiri secara bergantian sebagai tindakan bolak-balik dalam dialog. Doktrin, tradisi, ritual dan nilai-nilai agama sendiri juga diperlakukan secara sama, melalui proses dialektis "melihat" dan "dilihat", "berbicara" dan "mendengar", internalisasi dan klarifikasi, dari sudut-sudut pandang yang berbeda tadi secara bergantian. Melalui proses dialog seperti itu seseorang dapat memperoleh pemahaman kritis yang lebih baik, serta sikap dan tindakan yang lebih tepat dan saling memperkaya dalam perjumpaan agama-agama. Dialog, sebagaimana dikemukakan Leonard Swidler (1990), tentu akan "mengubah" pelakunya. Seorang Katolik yang berdialog secara bermakna dengan Buddhisme, misalnya, sampai tingkat tertentu jelas ia akan "ter-buddhis-kan", dalam arti ia memperoleh pengaruh signifikan dari perjumpaan yang dialaminya dengan agama itu. Demikian juga seorang Buddhis yang berdialog dengan Islam. Semakin luas dan mendalam dialog yang dilakukan oleh seseorang, semakin jauh dan mendasar pula perubahan yang dialaminya. Bukankah perubahan demikian akan berisiko menyeret sang pelaku hingga ia dapat kian menjauh dari agamanya? Jawabannya tergantung pada perspektif yang dipakai. Jika dilihat secara positif, justru dengan dialog yang kian luas dan mendalam itu, menurut John Cobb (1999), ia dapat menjadi seorang penganut agama asalnya dengan pemahaman yang lebih "diperkaya" dan "tercerahkan" ketika "kembali", baik pemahaman tentang agama sendiri maupun agama orang lain. Sebab, sembari ia mempelajari "yang lain", melalui dialog itu sebetulnya ia terus-menerus diajak untuk melakukan refleksi dan mengenali kembali "diri sendiri" secara lebih intensif dari berbagai perspektif. Bukankah seorang penutur asli bahasa Jawa—asal dia secara aktif masih terus menggunakannya—tidak akan kehilangan bahasa ibunya itu ketika ia

menguasai berbagai bahasa lain? Bahkan ketika berbicara bahasa asing, jauh di dasar kesadaran saya sebagai penutur asli bahasa Jawa, misalnya, diam-diam saya tak pernah berhenti berbicara dalam bahasa ibu saya itu. Jika mampu melakukan dialog secara produktif, seorang penutur bahasa Jawa justru dapat lebih baik mengenal bahasa ibunya itu berkat pengembaraannya dalam berbagai bahasa lain yang dia kuasai.

Ini sekaligus menegaskan bahwa studi dan pengajaran agama model inter-religius, dan juga multi-religius, tidak perlu menyeret orang kepada relatifisme agama, sebagaimana kadang dikhawatirkan oleh sebagian kalangan. Sebaliknya, studi dan pengajaran agama model multi-religius dan inter-religius merupakan suatu metode yang efektif untuk merawat dan memaknai pluralisme agama secara positif, sehingga perjumpaan agama dapat menjadi kesempatan untuk saling memperkaya dan bekerjasama, alih-alih memicu salah paham dan pertikaian. Oleh karena kerap muncul salah paham, saya perlu menegaskan sekali lagi bahwa pluralisme agama di sini diartikan sebagai paham yang mengakui kesederajatan agama, baik secara teologis atau sosiolgis, atau dua-duanya, dengan tetap mengakui kekhasan dan perbedaan-perbedaan masing-masing, termasuk perbedaan yang bersifat fundamental. Jadi pluralisme sama sekali bukan paham yang mempromosikan kesamaan agama; bahwa semua agama itu sama, sehingga dengan demikian seolah-olah orang dapat berganti-ganti agama setiap saat tanpa ada persoalan (Munjid 2009). Terkait dengan itu, yang menjadi titik tekan dalam studi atau pengajaran agama model inter-religius bukanlah untuk mencari pola universal agama-agama (universalisme). Misalnya, bahwa semua agama tentu merupakan sistem kepercayaan yang intinya adalah penyembahan terhadap Tuhan. Sebab, dalam kenyataan, sejumlah agama seperti Jainisme, Konfusianisme, dan Taoisme, memang bukan kepercayaan untuk menyembah Tuhan. Studi atau pengajaran agama model ini juga tidak membuat pagar kokoh partikularitas agama (relatifisme) yang tak memungkinkan orang untuk melakukan tindakan bolak-balik melintas-batas melalui dialog, "melihat dan dilihat", "berbicara dan mendengar" secara bergantian guna memperoleh pemahaman, sikap, dan tanggapan yang lebih baik terhadap dunia sendiri maupun dunia orang lain.

Kuliah *World Religions* di CRCS UGM

Studi dan pengajaran agama model inter-religius inilah yang diterapkan dalam kuliah kelas *World Religions* (Agama-Agama Dunia) untuk mahasiswa program Master (S2) *Center for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS), Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.[3] Tulisan ini berdasarkan pada pengalaman saya (tahun kedua) mengajarkan *World Religions* di CRCS, tetapi saya juga sudah mengajar matakuliah yang sama untuk mahasiswa S1 di Temple University, Amerika Serikat, selama empat tahun, antara 2007-2011. Berbeda dengan para mahasiswa Amerika yang banyak di antaranya memang bukan penganut taat agama dan bersikap agnostik atau sangat skeptis terhadap agama, kebanyakan di antara para mahasiswa CRCS adalah pribadi-pribadi taat beragama lulusan pesantren, seminari, calon pemuka agama, atau setidak-tidaknya berasal dari keluarga yang religius. Jika untuk mahasiswa Amerika tantangan saya adalah bagaimana membuat berbagai agama menjadi masuk akal bagi mereka yang kebanyakan tidak begitu bersahabat dengan agama, di CRCS tantangan saya adalah bagaimana menyajikan agar setiap agama sama-sama masuk akal bagi para mahasiswa yang rata-rata pengetahuan tentang agama selain yang dianutnya masih sangat terbatas. Jika pada akhir semester sebagian mahasiswa itu tergugah untuk melakukan eksplorasi akademik lebih lanjut terhadap agama-agama yang telah dipelajarinya, termasuk agamanya sendiri, akibat perubahan perspektif dan asumsi yang dibawanya ketika mereka pertama masuk kelas ini di awal semester, saya merasa bahwa kuliah saya dapat dianggap berhasil. Jika tidak, maka kuliah itu saya anggap gagal.

Pada akhir semester tahun pertama, beberapa mahasiswa mengungkapkan "kekecewaan" pada saya. Mereka kecewa karena setelah mengambil matakuliah ini, mereka jadi sulit untuk menggunakan kategori seperti "kafir", termasuk buat para penganut agama yang semula jelas terlihat sebagai agama politeis dan "menyembah berhala" seperti Hinduisme dan Buddhisme. Ada juga mahasiswa Muslim yang kecewa setelah mengetahui bahwa konsep tauhid sebagai ajaran inti Islam ternyata "kalah canggih" dengan konsep serupa dalam ajaran Yahudi. Sebagai fakta sejarah, bahkan mungkin Islam meminjamnya

3 Saya mengajar matakuliah ini bersama Dr. Mark Woodward, Profesor Antropologi Agama dari Arizona State University, AS. Tetapi, silabus kuliah dan tulisan ini adalah sepenuhnya tanggung jawab saya.

dari Yahudi dan boleh jadi keduanya juga meminjam konsep itu dari Zoroastrianisme. Saya sendiri "senang" dengan kekecewaan itu, karena selain indikator untuk mengukur keberhasilan kuliah yang saya gunakan menunjukkan tanda-tanda yang positif, yang lebih penting lagi, ungkapan-ungkapan tersebut sekaligus mengisyaratkan bahwa para mahasiswa terdorong untuk melakukan refleksi kritis terhadap apa yang menjadi keyakinan dan identitasnya setiap kali berinteraksi dengan "yang asing" dari agama-agama yang dipelajarinya. Dengan demikian, selain sebagai proses kegiatan akademik reguler, kuliah yang menggunakan model inter-religius ini, mudah-mudahan juga dapat menjadi bagian dari pengembaraan intelektual sekaligus proses (re-) konstruksi identitas-diri yang tak pernah selesai dan mungkin akan terus menyertai perjalanan hidup mereka selanjutnya.

Pada tahun 2012, jumlah mahasiswa peserta kuliah ada 18 orang. Pada tahun 2013 ada 19 orang, dengan 2 mahasiswa asing, masing-masing asal Jepang dan Libya. Mayoritas mahasiswa beragama Islam dan kira-kira lebih dari 26% beragama Kristen, termasuk Katolik. Beberapa orang berlatar etnis Cina, kebanyakan berasal dari Jawa dan sebagian kecil dari wilayah Sumatera dan kawasan Indonesia Timur. Jumlah mahasiswa laki-laki dan perempuan cukup berimbang. Semua bahan bacaan, perkuliahan, dan tugas-tugas individu maupun kelompok kelas ini menggunakan bahasa Inggris. Saya sengaja selalu menggunakan buku teks yang berbeda setiap tahun. Selain buku-buku yang direkomendasikan untuk masing-masing tradisi agama yang dipelajari, saya gunakan buku-buku teks sebagai bacaan wajib di kelas seperti Lewis M. Hopfe dan Mark Woodward, *Religions of the World*, Edisi ke-11 (2009), Huston Smith, *The World's Religion, Our Great Wisdom Traditions* (1998), William A. Young, *The World's Religions, Worldviews and Contemporary Issues*, Edisi ke-3 (2010), James Fisher dan John Powers, *Scriptures of the World's Religions*, Edisi ke-4 (2012), James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred, an Introduction to Religion*, Edisi ke-6 (2009), Deborah Sommer (ed), *Chinese Religions, an Anthology of Sources* (1995), Robert S. Ellwood, dkk., *Many Faiths, Women and Men in the World Religions*. Edisi ke-9 (2009), dan Willard G. Oxtoby (ed), *A Concise Introduction to World Religions* (2007). Dengan begitu, selain punya referensi bacaan yang bertambah, saya berkesempatan untuk mencoba berbagai jenis rujukan dan pendekatan berbeda yang dituntut oleh buku-buku tersebut, yang tentu saja juga

akan memperkaya kuliah ini. Buku teks dan bacaan wajib lainnya serta silabus terinci yang mencantumkan jenis tugas, bacaan mingguan, dan tenggat waktu masing-masing tugas, serta ketentuan perkuliahan lainnya, disediakan secara online dan dapat diakses oleh mahasiswa 1-2 minggu sebelum kelas dimulai. Agama-agama yang tercakup dalam mata kuliah ini meliputi sejumlah agama asli (Amerika dan Afrika) yang didiskusikan secara sepintas, agama-agama India, khususnya Hinduisme dan Buddhisme, agama-agama Cina (Konfusianisme dan Taoisme), serta agama-agama Abrahamik (Yahudi, Kristen, dan Islam). Zoroastrianisme dan Jainisme juga disinggung sepintas dalam diskusi topik yang relevan. Matakuliah ini berbobot 4 sks dan wajib diambil oleh mahasiswa CRCS guna membekali mereka dengan pemahaman dasar yang memadai mengenai sejumlah agama besar yang langsung atau tidak langsung akan terkait dengan topik-topik riset mereka kelak. Karena sifatnya sebagai kuliah dasar dan keterbatasan waktu (14 kali pertemuan), mustahil untuk mendiskusikan seluruh aspek dari masing-masing agama tersebut yang mencakup bentangan kurun sejarah lebih dari duapuluh lima abad. Karena itu, yang terutama menjadi fokus adalah sejarah formatif, doktrin kunci, ritual, teks suci, tokoh-tokoh sentral, warisan tradisi, dan perkembangan paling mutakhir yang terpenting. Diskusi tentang agama-agama tersebut sejauh mungkin selalu dikaitkan dengan konteks Indonesia.

Pertemuan dilakukan seminggu sekali selama tiga setengah jam, dikurangi 15 menit waktu istirahat. Setiap agama rata-rata memperoleh jatah dua kali pertemuan. Para mahasiswa ditugaskan untuk membuat paper dwi-mingguan sepanjang 500 kata sebagai tanggapan terhadap bahan bacaan untuk masing-masing agama. Paper itu diserahkan sebagai file melalui surat elektronik paling tidak sehari sebelum kuliah dan juga dalam bentuk *print out* pada setiap awal sesi pertama masing-masing agama. Paper ini berfungsi untuk mendeteksi apakah para mahasiswa membaca bahan yang sudah ditetapkan, bagaimana mereka memahami bacaan itu seperti tecermin dari pertanyaan-pertanyaan yang dituliskan dan topik-topik apa saja yang menurut mahasiswa dianggap menarik untuk dieksplorasi dalam diskusi di kelas. Saya selalu membaca dan memberi komentar singkat terhadap paper-paper tersebut, mengembalikannya, dan mendiskusikan topik-topik tertentu atau melakukan klarifikasi sebagaimana diperlukan pada pertemuan selanjutnya.

Selain paper dwi-mingguan ini, para mahasiswa juga diberi tugas kelompok untuk melakukan kunjungan *field trip* ke tempat-tempat ibadah atau komunitas berbagai agama yang hasilnya disampaikan melalui presentasi kelas. Kelas dibagi ke dalam kelompok menurut jumlah agama yang akan dikaji. Setiap kelompok berkewajiban mempresentasikan hasil kunjungan ke salah satu rumah ibadah atau komunitas agama yang menjadi tanggung jawabnya, tetapi mahasiswa lain yang bukan anggota kelompok itu bebas untuk ikut serta dalam melakukan kunjungan. Presentasi dilakukan pada sesi kedua dari jatah pertemuan untuk masing-masing agama. Selain memperkaya pengetahuan para mahasiswa dengan pengalaman langsung di lapangan, kunjungan ini juga dimaksudkan untuk mengikuti perkembangan dan menemukan hubungan antara apa yang didiskusikan di kelas dengan praktik sehari-hari di sekitar mereka. Untuk mempertajam perspektif inter-religius, disarankan agar mahasiswa yang Muslim bergabung dengan kelompok yang melakukan kunjungan ke rumah ibadah atau komunitas non-Muslim, begitu juga yang Kristen ke yang non-Kristen dan seterusnya. Tidak sedikit di antara mereka yang baru pertama kali mengunjungi rumah ibadah agama lain melalui tugas kuliah ini. Secara umum, hasil kunjungan ini selalu menghasilkan informasi dan pengalaman baru, baik bagi masing-masing mahasiswa yang menjadi pelakunya maupun bagi kelas.

Selain itu, mereka juga ditugaskan untuk membuat paper tengah semester (1.000 kata) dan paper akhir semester (3.000 kata). Mahasiswa diberi keleluasaan untuk memilih topik tertentu (yang tidak boleh terlalu luas atau terlalu sempit) yang relevan dengan materi kuliah dan mendiskusikannya secara kritis dengan menggunakan pengetahuan, pengalaman, bahan bacaan, informasi, teori, dan diskusi-diskusi yang berlangsung di kelas dan juga di luar kelas. Para mahasiswa disarankan untuk secara jelas menggunakan perspektif inter-religius dalam menyajikan pembahasan topik dalam paper tersebut. Saya juga menyarankan agar mahasiswa menulis paper tengah semester dan akhir semester dengan topik yang saling terkait dan menurut mereka menarik untuk dieksplorasi sebagai tema riset yang lebih serius di masa depan, jika mungkin. Barangkali lebih dari para mahasiswa, saya selalu belajar banyak dari diskusi-diskusi dalam kuliah ini dan tugas-tugas yang dibuat oleh mereka.

Mendiskusikan Sejumlah Topik

Ada banyak topik menarik di kelas itu yang dapat digunakan sebagai ilustrasi dalam mendiskusikan studi atau pengajaran agama model inter-religius ini, tetapi saya hanya akan menyebut beberapa saja di antaranya, khususnya yang kerap diangkat mahasiswa Muslim dan Kristen dalam kuliah. Selain berbagai gagasan, informasi, dan pengetahuan baru yang mencerahkan, tidak jarang, topik-topik, pertanyaan-pertanyaan, dan argumen-argumen yang muncul, serta asumsi-asumsi yang berdiri di belakangnya, memperlihatkan adanya miskonsepsi mengenai agama tertentu, atau potensial menimbulkannya. Miskonsepsi itu sekaligus juga merupakan titik tolak yang baik untuk mengembangkan diskusi akademik yang kritis dan hidup, baik dengan mengemukakan sudut pandang yang sedekat mungkin dipahami oleh pelaku agama yang dikaji atau dengan menggunakan berbagai perspektif teoretis menurut ilmuwan-ilmuwan tertentu yang gagasannya dianggap berpengaruh dalam kajian agama sebagaimana telah diberikan pada bagian awal pertemuan kuliah ini dan juga dalam mata kuliah lain.[4]

Soal penting pertama yang perlu disorot adalah definisi. Meski memang mustahil ada definisi tunggal yang disepakati semua orang mengenai apa pun, khususnya dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, definisi selalu menjadi titik tolak untuk membicarakan suatu subyek. Sebelum diskusi mengenai agama dapat dilakukan menurut arah tertentu secara produktif, karenanya, setidak-tidaknya kita perlu tahu apa yang dimaksud agama dalam diskusi tersebut. Diskusi mengenai agama di Indonesia kerap macet terutama ketika kita mulai membicarakan agama-agama di luar tradisi Abrahamik, termasuk berbagai sistem keyakinan lokal. Kenapa? Banyak orang terlanjur terjebak ke dalam definisi agama yang sekian lama telah dicekokkan oleh rejim Orde Baru. Bahwa yang dimaksud agama seolah-olah hanyalah sistem-sistem kepercayaan, praktik dan tradisi yang minimal memiliki unsur dasar Tuhan, wahyu, nabi, kitab suci, dan kepercayaan terhadap hari akhir. Jelas, ini merupakan definisi agama, terutama menurut versi Islam dan

4 Karena di CRCS sudah ada matakuliah Academic Study of Religion yang secara khusus mendiskusikan teori-teori dan pendekatan akademik atas studi agama yang juga dibahas di bab lain dalam buku ini, saya hanya mendiskusikan beberapa teori-teori tertentu yang saya anggap paling menonjol seperti yang dikemukakan oleh Marx, Durkheim, Freud, Weber dan lain-lain. Pada bagian awal kuliah ini atau dalam diskusi topik tertentu yang relevan dalam pertemuan kemudian. Saya sarankan agar mahasiswa membaca buku Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Kristen. Dalam definisi demikian, Buddhisme sebagai agama non-teis yang tak mempercayai adanya Tuhan lalu tidak dapat diterima sebagai agama. Atau, kalau mau diterima, Buddhisme "dipaksa" punya Tuhan dan Siddharta Gautama diposisikan sebagai nabi, sedangkan Tri Pitaka dianggap sebagai rekaman wahyu Tuhan yang diterimanya dari langit. Agama-agama Cina seperti Konfusianisme dan Taoisme juga dianggap demikian, meskipun keduanya tidak mengenal konsep Tuhan sesembahan, nabi, maupun wahyu. Dalam definisi di atas, meskipun merupakan pendahulu Kristen dan Islam, bahkan agama Yahudi yang tidak punya konsep tentang akhirat juga tidak dapat diterima. Atau, agama Yahudi yang tak mempercayai hari akhir tadi dianggap bukan Yahudi yang benar, meskipun seluruh orang Yahudi dan sejarah mereka membantahnya. Inilah konsekuensi dari "logika palu". Ketika satu-satunya alat yang kita miliki hanya palu, setiap hal mau dianggap sebagai paku! "Palu" definisi agama *a la* Orde Baru ini telah terbukti sangat destruktif ketika digunakan untuk menghantam semua agama, baik sebagai kategori teoretis, lebih-lebih sebagai instrumen politik.

Dengan menyandang bias definisi agama seperti yang sudah saya kemukakan, banyak mahasiswa berlatarbelakang Islam dan Kristen yang mula-mula sulit sekali mencerna gagasan tentang reinkarnasi sebagai suatu konsep kunci dalam agama-agama India, seperti Hinduisme, Buddhisme, dan Jainisme. Bagaimana nalarnya bahwa diri yang jelas-jelas saling terpisah dan berbeda satu sama lain ini adalah perwujudan ulang dari diri seseorang di masa lalu, dan bahwa diri ini akan terlahir kembali sebagai seseorang yang lainnya lagi baik siapa dan di mana, bahkan mungkin dalam bentuk binatang melata? Kalau reinkarnasi itu benar, bukankah tidak adil jika ada seseorang yang terlahir cacat di tengah keluarga miskin dan tak punya masa depan, misalnya, jika hal itu merupakan konsekuensi hukum karma terhadap tindakan buruk seseorang lain yang hidup di masa lalu dan sama sekali tak dikenal oleh yang terlahir kemudian?

Sembari "menunda" kehadiran bias iman Islam dan Kristen, para mahasiswa saya ajak untuk menjawab pertanyaan ini menurut perspektif Hindu dan Buddhis.[5] Dalam tradisi agama-agama India,

5 Tentu saja, karena posisi saya sebagai Muslim, yang saya maksud di sini adalah perspektif yang semaksimal mungkin dapat saya lakukan mendekati pandangan Hindu, Buddhis, Kristen dan agama lain yang bukan agama saya. Dengan senang hati saya akan menerima kritik atau koreksi jika penjelasan saya itu dianggap keliru atau tidak tepat.

waktu tidaklah linear. Waktu, menurut mereka, bergerak melingkar, tanpa awal, tanpa akhir. Kenyataan hidup manusia ini saling terkait satu sama lain dan semuanya digerakkan oleh hukum sebab-akibat yang juga tanpa awal dan akhir. Siapa menanam, dia akan menuai. Siapa berbuat kebaikan, dia akan memperoleh balasan kebaikan, sekarang atau dalam siklus kelahiran yang akan datang, begitu juga sebaliknya. Inilah hukum karma. Yang jadi pertanyaan utama dalam Hinduisme adalah bagaimana mencapai *mokhsa*, lepas dari lingkaran hukum karma ini, agar jiwa seseorang tidak terus-terusan mengalami proses daur-ulang kelahiran-kembali, reinkarnasi. Orang dapat mencapai *mokhsa* jika dia mengenal diri yang sejati (*atman*). Hal itu dapat ditempuh melalui salah satu dari tiga cara: "jalan pengetahuan" menurut ajaran kitab Weda, "jalan perbuatan" menurut *dharma* atau tanggung jawab spiritual dan sosial yang diemban sesuai kastanya, atau "jalan kebaktian" ritual yang sempurna. Kehidupan materi ini penting dan berharga, tetapi pada akhirnya ia perlu dilampaui. Nilai kehidupan materi bagi seorang penganut Hindu mirip dengan arti penting sebuah boneka bagi seorang bocah. Apakah seseorang mau tetap menjadi anak-anak dengan segenap suka-duka permainan boneka menurut tingkatan usianya, ataukah dia ingin "naik kelas" dan "lulus" untuk menjadi manusia dewasa sehingga ia tak lagi terikat pada pesona "dunia boneka"? Itulah soalnya.

Kalau reinkarnasi sebagai gagasan ini masih sulit diterima, bayangkan bahwa "jiwa" yang mengalami "daur-ulang" itu adalah air. Bukankah "jumlah" air di dunia ini selalu tetap dari waktu ke waktu? Kalau begitu, bukankah mungkin saja bahwa minuman yang Anda beli sebagai air mineral dalam botol kemasan, pada suatu hari, sebetulnya adalah bagian dari proses panjang "daur-ulang" alias "reinkarnasi" dari wujud segelas minuman teh hangat atau sebotol jus apel yang telah dikonsumsi, dan berubah menjadi air kencing, yang kemudian dibuang ke selokan dan masuk ke sungai, lalu ke laut dan terus berubah menjadi air hujan, turun kembali ke mata air, dan seterusnya, untuk kemudian diolah menjadi sebotol air mineral tadi? Bukankah sebotol air mineral kemasan, segelas teh, sebotol jus apel, air kencing, air selokan, air sungai, air laut, mendung, hujan, air di sumber mata air, dan berbagai bentuk lain yang terkait dengan wujud dalam siklus daur ulang tadi, masing-masing adalah "diri" yang terpisah dan saling berbeda? Jika proses daur-ulang air ini dianggap masuk akal, apa yang tidak masuk

akal dari reinkarnasi jiwa manusia? Doktrin, upacara, nilai, dan kaidah perilaku penganut Hindu bergerak dalam lingkaran pandangan dunia seperti itu.

Bagi Buddhis, yang secara historis merupakan "sempalan" Hinduisme, yang membuat orang terus terjebak dalam lingkaran reinkarnasi bukanlah ketaktahuannya akan diri sejati atau *atman*, sebab diri seperti itu tidak ada. *Atman* hanyalah kategori yang merupakan rekaan pikiran. Bukan cuma *atman*, semua kategori, termasuk agama, iman, diri sendiri yang berbeda dari diri yang lain, bahkan Tuhan, juga tidak lain dari produk pikiran. Yang disebut dengan "kenyataan", baik material maupun mental ini, sebenarnya mirip belaka dengan bawang. Jika dikupas, apa yang semula dibayangkan sebagai isi ternyata cuma kulit. Esensi yang dilawankan dengan bentuk itu sebenarnya tidak ada. Sebab, sebagaimana isi dan kulit pada bawang, semuanya adalah kategori. Kenyataan materi itu juga mirip awan, ia terus bergerak dan berubah, "datang" dan "pergi" menurut hubungan sebab-akibat yang tak ada awal atau akhirnya.

Untuk mencapai *nirvana*, pencerahan atau kesadaran total, sehingga seseorang dapat keluar dari jebakan reinkarnasi, ia harus memahami Empat Kebenaran Mulia. *Pertama*, kehidupan ini adalah *dukkha*, derita, ketidakpuasan. Siapa pun yang terlahir sebagai manusia, dia akan mengalami keadaan sakit, tua, dan mati, dan segala derita atau ketidakpuasan di antara ketiganya, baik hidup terpisah dari yang dicintai atau harus berdekatan dengan yang dibenci. Mungkin Anda merasa sangat bahagia ketika menikmati suatu hidangan favorit sambil mendengarkan alunan musik yang indah bersama kekasih di suatu hari libur yang cerah. Tetapi apa yang terjadi pada hari lain, ketika Anda bercerai dengan kekasih itu, atau tak dapat menikmati hidangan favorit tadi baik karena sakit atau tak mampu membelinya, atau bahkan semua itu tak dapat lagi Anda nikmati sama sekali? Hal-hal yang semula dianggap sebagai wujud kebahagiaan ternyata justru berubah menjadi penderitaan. *Kedua*, derita ini ada sebabnya, yakni kehendak dan hawa nafsu yang membuat hidup manusia terikat, tergantung, dan melekat kepada hal-hal material dan kategori-kategori yang dibuat oleh pikirannya sendiri. Tetapi, *ketiga*, sebab ini dapat dilenyapkan. Kita kerap mendengar orang mengatakan: "Aku ingin bahagia". Sepanjang orang masih digerakkan oleh "keinginan", kehendak, dan nafsu yang berpusat

pada "aku" dalam memandang dan berhubungan dengan kenyataan, dia tidak akan mencapai "kebahagiaan" yang sesungguhnya. Sebab, "aku" dan "ingin", identifikasi subyek diri dengan segala kehendak dan nafsunya itulah yang akan terus menenggelamkannya dalam persepsi dan relasi kategoris, hingga menyeretnya makin jauh dalam lingkaran reinkarnasi. *Keempat*, untuk dapat memupus derita tadi, orang harus menempuh Jalan Utama berunsur delapan sebagaimana diajarkan oleh Siddharta.

Yang dimaksud kebenaran dalam Buddhisme bukanlah kebenaran logis korespondensial. Bahwa sesuatu itu benar kalau ia dapat dijelaskan secara konsisten dan runtut menurut nalar korespondensi kebahasaan. Bahasa tidak lebih dari "jari yang menunjuk bulan". Jika Anda mau benar-benar menyaksikan "bulan", kebenaran, jangan terpaku pada "jari" alias bahasa sebagai petunjuk arah saja. Dalam bahasa itulah hidup segala kategori yang harus dilampaui, lewat meditasi. Orang juga tidak perlu sibuk bertanya siapa yang harus bertanggung jawab atas penderitaan yang dialaminya dalam mata rantai reinkarnasi sekarang, atau apa yang akan terjadi setelah seseorang mencapai *nirvana*. Sebab, secanggih apa pun jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan itu, semua tidak akan lebih dari spekulasi pikiran, hubungan antarkategori. Yang lebih penting lagi, ia tidak akan mengubah apa pun dalam kenyataan "derita" yang sedang terjadi dan dialaminya sendiri. Jika Anda mampu memupus kehendak dan nafsu, sebagaimana nyala api yang ditiup dan "hilang", jiwa Anda tak akan mengalami kelahiran-kembali. Anda akan mencapai *nirvana*, kesadaran atau pencerahan total, kebahagiaan paripurna yang sejati. Tetapi jika kehendak dan nafsu itu tidak dipupus dan terus dituruti, sebagaimana nyala api, ia akan terus membakar dan beranak-pinak menjadi nyala api yang lain dan lainnya lagi dalam lingkaran "reinkarnasi" tanpa awal, tanpa akhir.

Jika seorang Muslim atau Kristen bersedia menunda sejenak keyakinan agamanya ketika "mendengar" ini semua, bukankah reinkarnasi merupakan konsep yang masuk akal? Jika reinkarnasi ini sulit dipahami oleh Muslim dan Kristen, begitu juga sulit bagi Hindu atau Buddhis untuk mencerna konsep tentang hari akhir yang mengasumsikan linearitas waktu. Tetapi, melalui proses saling pinjam perspektif dan dialog, bukan saja masing-masing pihak kemudian berkesempatan untuk saling memahami yang lain, tetapi sekaligus juga

didorong untuk kembali melihat dan memahami diri sendiri secara berbeda. Ketika kembali dari dialog seperti itu dan mencoba melakukan refleksi mengenai iman masing-masing, mungkin seorang Muslim atau Kristen jadi berpikir—sembari tetap menyadari perbedaan yang sangat fundamental—bahwa *moksha* dan *nirvana* dapat disejajarkan dengan janji "keselamatan" final yang ada dalam agama mereka. Tanpa meragukan jalan keselamatan yang ditempuhnya, ia dapat melihat bahwa ada berbagai jalan keselamatan yang sedang ditempuh oleh orang-orang lain, baik jalan itu menuju ke arah yang sama, atau sama sekali berbeda. Inilah yang disebut proses dialog inter-religius dalam studi dan pengajaran agama.

Kembali kepada soal reinkarnasi, kalau begitu, apakah semua penganut Hinduisme dan Buddhisme benar-benar paham dan mengikuti doktrin ini? Jangan bercanda. Tentu saja, banyak di antara mereka yang tidak sepenuhnya paham atau paham tetapi tidak peduli, bahkan jika mereka yakin akan dilahirkan kembali ribuan kali dan dalam wujud yang paling nista sekalipun. Bukankah para penganut Kristen dan Islam juga banyak yang tak paham secara teologis doktrin agama masing-masing atau tahu pasti ajaran itu tetapi tak peduli dan terus melanggarnya meski telah diancam dengan hukuman neraka yang paling mengerikan? Jangan lupa, doktrin memang merupakan bagian penting agama, tetapi dalam praktiknya bukan segala-galanya.

Dalam kuliah ini, saya menekankan bahwa selalu ada jarak yang terbentang jauh antara doktrin agama dan praktik yang dilakukan oleh para penganutnya, yakni doktrin yang telah ditubuhkan dan dijadikan pengalaman ketubuhan, baik melalui ritual, disiplin gerak-gerik, regulasi penampilan, pakaian, makanan dan minuman, dan lain-lain. Oleh karena itu, di luar disiplin teologi dan ilmu turunannya yang berkutat dengan doktrin dan interpretasi teks, yang tidak kalah menarik dijadikan sebagai obyek kajian agama adalah doktrin yang telah ditubuhkan dan dijadikan sebagai pengalaman ketubuhan yang kongkret. Di sinilah ruang kontestasi dan negosiasi yang riuh antara teks dan konteks, antara teologi dan praktik budaya, terutama dalam kait-matinya dengan perkara ekonomi dan relasi kuasa. Di sini pula ruang yang baik untuk menjelaskan perbedaan corak di berbagai wilayah dan kurun sejarah suatu agama tertentu atau kemiripan agama itu dengan agama lain, munculnya beragam gerakan dan pemikiran

keagamaan, serta paradoks-paradoks yang terlihat dalam kehidupan umat beragama seperti teramati dalam berbagai kasus mutakhir di Indonesia dan juga berbagai problem konseptualisasi penelitian agama dan dinamika teoretis yang dihasilkannya. Saya suka membuat analogi bahwa kedudukan doktrin agama itu sebenarnya mirip dengan cara kerja mesin komputer, di depan sebagian besar orang yang rata-rata adalah konsumen. Berapa banyak di antara para pemakai komputer yang paham cara kerja mesin itu kecuali hal-hal teknis dasar yang berhubungan dengan kebutuhan praktisnya sehari-hari? Jika ada masalah, pergi saja ke teknisi komputer, beres. Begitu juga halnya dengan agama. Kebanyakan orang awam merasa cukup pergi ke rohaniawan, alias para "teknisi agama" yang dianggap paham tentang doktrin sebagai "cara kerja" agama, jika mereka menghadapi masalah. Banyak orang bersikap sangat fanatik terhadap merek komputer tertentu meski mereka tidak tahu persis cara kerja mesin itu, sebagaimana banyak penganut agama yang sangat fanatik meskipun dia tidak paham persis "jeroan" agama yang dianutnya. Kecuali hal-hal pokok yang terkait dengan kegiatan rutin sehari-hari, dalam kenyataan agama sebagai praktik, pemahaman detil mengenai doktrin memang tidak mutlak diperlukan.

Contoh lain: dosa asal, Trinitas, dan Yesus sebagai Juru Selamat, juga merupakan konsep yang sulit diterima oleh mereka yang non-Kristen, khususnya Muslim. Kenapa ada "dosa warisan", yang berarti bahwa seseorang harus terlahir dalam keadaan telah menanggung beban dosa untuk apa yang tak pernah diperbuatnya? Bagaimana logika konsep tentang keadilan Tuhan jika ada dosa asal? Dalam pandangan Kristen, rencana "keselamatan" adalah tujuan utama penciptaan semesta oleh Tuhan. Bayangkan "keselamatan" itu sebagai kandungan sebuah segitiga yang disebut Trinitas. Tuhan Bapak sebagai "pencipta" berada di salah satu titik sudut, Tuhan Anak sebagai "penebus" dan Roh Kudus sebagai "pensuci" sekaligus kehadiran imanen Tuhan dalam ciptaan, masing-masing pada dua titik sudut yang lain pada segitiga tersebut. Yang namanya kandungan segitiga mustahil dapat hadir tanpa ada segitiga dengan tiga sudut yang membentuknya bukan? Begitu juga "Keselamatan", ia tak dapat mewujud tanpa Trinitas yang menopang kehadirannya. Dengan kata lain, Trinitas adalah kehadiran tiga "pribadi" Tuhan yang memungkinkan hadirnya "keselamatan" ciptaan. Dalam analogi di atas, jika dilihat sebagai segitiga penopang, Trinitas adalah satu. (Bandingkan tulisan Vanderbilt di bab lain dalam

buku ini). Tetapi jika dilihat sebagai sudut, ia sekaligus adalah tiga "pribadi" yang meskipun dapat saling dibedakan tetapi tak dapat saling dipisahkan satu sama lain. Tentu saja analogi segitiga ini harus dianggap sebagai penalaran yang amat menyederhanakan mengenai doktrin Trinitas yang kompleks dan merupakan upaya teologis dalam memahami misteri Tuhan.

Sebagai unsur segitiga Trinitas itu, dalam keyakinan Kristen, Yesus adalah Tuhan yang hadir di tengah manusia guna melaksanakan rencana keselamatan. Meski Tuhan selalu hadir secara imanen sebagai Roh Kudus sejak awal penciptaan, seperti diperlihatkan oleh rangkaian kisah sejak peristiwa kejatuhan Adam-Hawa dari surga hingga kedatangan Yesus, manusia pada dasarnya adalah lemah secara spiritual dan cenderung berbuat dosa (*sinful*). Itulah kodrat manusia sejak lahir. Ini yang dimaksud bahwa setiap manusia terlahir dengan dosa asal. Karenanya, manusia tak dapat menolong dirinya sendiri untuk mencapai "Keselamatan" final, kecuali datang intervensi pertolongan Tuhan. Jika dalam Islam dan Yahudi intervensi pertolongan Tuhan itu datang melalui wahyu, kehadiran Tuhan dalam bentuk komunikasi firman atau kata-kata yang kemudian dituliskan menjadi kitab suci, dalam Kristen, wahyu itu adalah inkarnasi atau pengejawantahan Tuhan dalam wujud manusia, Yesus. Itulah sebabnya, meski berwujud manusia, Yesus juga sekaligus Tuhan, yang datang untuk menebus dosa-dosa manusia sekaligus mengangkat derajat manusia menuju keabadian. Sebab, jika semata manusia, ia tak punya kekuatan menyelamatkan, bukan Juru Selamat. Maka, siapa pun yang mengimani Yesus, yang berarti menjadikan dirinya sebagai kiblat moral dan spiritual, ia akan selamat kini dan terutama dalam kehidupan yang kekal nanti.

Meski tidak mengimani doktrin dosa asal, Trinitas, dan status Yesus sebagai Juru Selamat, seorang Muslim yang bersedia mendengar secara saksama penjelasan seperti itu akan paham mengapa penganut Kristen mengimani doktrin mereka. Sehingga, ajaran dan praktik Kristen yang berpusat pada doktrin ini juga menjadi lebih masuk akal. Mungkin dia akan bertanya lebih jauh, lalu bagaimana ia harus memahami ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an yang mengkritik Trinitas, tidak mengakui ketuhanan Yesus, dan menolak kematian Yesus di kayu salib? Perlu diingat bahwa al-Qur'an sebetulnya tidak pernah mengkritik agama, baik Kristen, Yahudi atau lainnya. Yang

dikecam adalah sebagian penganut agama itu, baik karena pemahaman atau perilakunya yang tidak sejalan dengan misi kebenaran Tuhan menurut al-Qur'an. Dalam konteks itu, menarik untuk mendengar Thomas Michel yang berpendapat bahwa kritik al-Qur'an tentang konsep Trinitas mungkin sekali merupakan rekaman perjumpaan Nabi Muhammad dengan orang-orang Kristen Arab aliran tertentu, mungkin *Monophysite* dengan pemahaman tentang Trinitas yang "primitif" dan tidak diterima oleh arus utama Kristen, baik dulu maupun sekarang. Sebagian pakar Muslim seperti Mahmoud Ayoub juga menawarkan tafsir yang memberi ruang kemungkinan bahwa kematian Yesus di kayu salib sebenarnya dapat diterima menurut al-Qur'an (Ayoub 2007). Ini sekedar contoh kecil betapa pengajaran dan kajian yang menggunakan model inter-religius sungguh menawarkan kesempatan yang sangat kaya untuk memperdalam dan memperluas pemahaman, baik mengenai agama sendiri maupun agama orang lain. Akibat dari pemahaman yang semakin baik itu, logikanya akan disertai oleh sikap, tindakan dan segala konsekuensi yang semakin positif dalam pergaulan kemanusiaan.

Ketika tahu bahwa agama Yahudi tak mengenal konsep akhirat, banyak mahasiswa yang bertanya, bagaimana orang-orang punya pertaruhan yang benar-benar diperjuangkan untuk berbuat baik atau tidak berbuat jahat, jika tidak ada akhirat? Apa jawaban Yahudi? Justru karena tidak ada akhirat, tidak ada lagi kenyataan setelah ini, kehidupan di dunia inilah satu-satunya pertaruhan itu. Jika orang mau mengoptimalkan segala potensi dan kesempatan yang dimilikinya untuk berbuat baik, ia akan baik. Jika ia berbuat jahat, ia adalah jahat, baik di mata Tuhan maupun manusia. Maka, di satu sisi, kehadiran orang lain "sekarang dan di sini" itulah yang menjadi alasan untuk berbuat baik dan tidak melakukan kejahatan. Jadi, motivasinya bukan demi mengharap imbalan yang menggiurkan atau takut pada ancaman yang mengerikan "nanti di sana". Di sisi lain, Tuhan yang sepenuhnya transenden alias "Yang Maha Lain"—agama Yahudi melarang orang bahkan untuk menyebut nama Tuhan, sebab itu berarti membuat konseptualisasi tentang Tuhan yang pada gilirannya dapat dilihat sebagai upaya untuk "menaklukkan" Tuhan—telah mengangkat kaum Yahudi menjadi "Orang-Orang Terpilih", teladan moral bagi manusia lainnya tentang bagaimana menjalani hidup yang sesuai dengan hukum-hukumNya, sebagaimana telah dititahkan kepada Musa dalam Taurat. Karena akhirat itu tidak

ada, kapan lagi tanggung jawab sebagai "Orang-Orang Terpilih" itu mau dilaksanakan, kalau bukan di sini dan sekarang? Dengan pembalikan perspektif dan argumen tentang "akhirat" yang saling bertentangan untuk menjustifikasi satu orientasi yang sama, yakni kebaikan, orang segera paham bahwa apa yang menurut suatu agama sangat sentral dan menjadi pedoman, dapat terdengar aneh, bahkan tidak masuk akal, jika melulu dilihat dari kacamata orang lain. Reinkarnasi, Trinitas, dan keyakinan tentang ada atau tidak adanya akhirat merupakan konsep-konsep yang terkait dengan setiap agama yang menggunakan logika tertentu, yang dapat sejalan atau saling bertolak-belakang jika dilepaskan begitu saja dari konteksnya.

Ketika mendiskusikan Islam, cukup banyak mahasiswa non-Muslim yang tertarik pada isu poligami, perlakuan diskrimatif terhadap perempuan, dan hukum potong tangan, atau hubungan antara syari'at Islam dan politik. Ini mirip dengan banyaknya ketertarikan mahasiswa pada isu seperti zionisme, politik apartheid pemerintah Israel dalam konflik Palestina sejak 1948 dan teori-teori konspirasi Yahudi internasional, ketika membicarakan agama Yahudi. Selain merekam apa yang sekian lama popular dalam wacana akademik dan publik, pertanyaan-pertanyaan itu sekaligus juga menegaskan watak agama Yahudi dan Islam yang lebih menekankan praktik yang benar (*orthopraxy*); berbeda dengan Kristen yang lebih menekankan doktrin yang benar (*orthodoxy*). Dengan begitu, masuk akal untuk memahami kenapa dalam agama Kristen doktrin menjadi kekuatan yang mempersatukan penganutnya. Sedang dalam Islam (dan juga Yahudi), orang-orang dipersatukan terutama oleh keserupaan praktik seperti tecermin dalam unsur-unsur rukun Islam.

Dalam pertemuan terakhir, topik-topik yang menarik seperti tersebut di atas, berbagai perspektif teoretis dan problem-problemnya serta pertanyaan-pertanyaan penting untuk riset lebih lanjut dan juga perkembangan kajian akademis mutakhir yang terkait dengan isu-isu seperti gender, seksualitas, mobilitas budaya, globalisasi, konservatifisme, dan liberalisme, kerusakan lingkungan, pasar dan sekularisme, hak-hak minoritas, multikulturalisme, dialog antaragama, budaya pop dan komodifikasi agama, dan semacamnya, disorot khusus sebagai pintu-pintu gerbang penjelajahan riset yang menantang untuk dieksplorasi secara lebih serius.

Penutup

Berdasarkan analisis terhadap metamorfosa kebijakan yang diterapkan dari waktu ke waktu, status dan model pengajaran agama di sekolah-sekolah umum atau negeri merupakan salah satu faktor penting yang telah mengakibatkan kian buruknya hubungan antaragama. Oleh karena itu, status dan model tersebut mendesak untuk direvisi dari wajib menjadi pilihan dan dari mono-religius ke model multi-religius atau inter-religius. Tentu perlu dilakukan kajian yang lebih cermat guna menentukan model apa yang lebih cocok untuk jenjang pendidikan yang mana. Dengan argumen-argumen yang sudah saya berikan, dua model terakhir ini signifikan untuk segera diterapkan secara luas sebagai upaya untuk merawat dan memaknai keberagamaan agama secara positif. Kelas *World Religions* di CRCS dapat menjadi ilustrasi sekaligus salah satu rujukan bagaimana model inter-religius itu diterapkan, di samping contoh-contoh lain, baik dari masa lalu maupun kasus-kasus mutakhir di tempat-tempat lain.

Sebagai penutup, mudah-mudahan tulisan ini telah menyampaikan pokok-pokok pikiran yang cukup jelas. Bahwa dalam pergaulan masyarakat plural, masing-masing agama tidak dapat saling menghakimi yang lain tentang klaim kebenaran final siapa yang paling valid. Satu hal yang sebenarnya memang tidak perlu. Sebabnya jelas, mustahil dapat ditemukan suatu alat yang akan disepakati oleh semua orang untuk mengevaluasi validitas doktrin masing-masing agama secara obyektif. Lagipula, meski memang berkedudukan sentral, doktrin yang kerap digunakan untuk saling menghakimi agama lain itu, sesungguhnya merupakan salah satu, ketimbang satu-satunya, unsur dalam praktik kehidupan umat beragama. Studi dan pengajaran agama model inter-religius yang menekankan dialog dan keuntungan penggunaan berbagai perspektif merupakan alat yang sangat produktif untuk memaknai pluralisme agama, sehingga keragaman agama menjadi kesempatan untuk saling memperkaya dalam mengembangkan pemahaman, sikap, dan tindakan yang lebih baik, terhadap agama sendiri maupun agama orang lain. Khususnya dalam konteks Indonesia, adopsi perspektif dan model inter-religius dalam studi dan pengajaran agama juga merupakan eksperimen akademis yang menantang serta menjanjikan banyak kontribusi sosial dan intelektual.

Referensi:

Abbas, Z. A. (1951). *Perkembangan Fikiran terhadap Agama.* Medan: Toko Buku Islamiyah.

Ali, A. M. (1988). *Ilmu Perbandingan Agama.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.

Ayoub, M. (2007). *A Muslim View of Christianity, Essays on Dialogue.* Diedit oleh Irfan A. Omar. Maryknoll, NY: Orbis Book.

Cobb Jr., J. B. (1999). *Transforming Christianity and the World, a Way Beyond Absolutism and Relativism*. Maryknoll, NY: Orbis Book.

Ellwood, R. S. dkk. (2009), *Many Faiths, Women and Men in the World Religions*. Edisi ke-9. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Fisher, James dan Powers, J. (2012). *Scriptures of the World's Religions*, Edisi ke-4. New York: McGraw-Hill.

Grimmit, M. (2006) "Religious education and the ideology of pluralism". *British Journal of Religious Education* 16(3): 133-47.

Hefner, Robert (1993). *Conversion to Christianity, Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.

Hopfe L. M. dan Woodward, M. (2009). *Religions of the World*, Edisi ke-11. New York: Vango Books

Junus, M. (1960). *Al-Adyan.* Padang Panjang: Pustaka Sa'adiyah.

Kelabora, L. (1976). "Religious Instruction Policy in Indonesia". *Asian Survey* 16(3): 230-248.

Livingston, J. C. (2009). *Anatomy of the Sacred, an Introduction to Religion*, Edisi ke-6. New Jersey: Pearson Prentice Hall

Munjid, Achmad (2009). "Mengurai Tumpang-Tindih Pluralisme dan Relatifisme". Dalam *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia.* Yogyakarta: DIAN/Interfidei.

Oxtoby, W. G. (ed.) (2007). *A Concise Introduction to World Religions.* Oxford: Oxford University Press.

Pals, D. L. (1996). *Seven Theories of Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Smith, H. (1988). *The World's Religion, Our Great Wisdom Traditions.* New York: Harpers Collins.

Sommer, D. (ed.) (1995). *Chinese Religions, an Anthology of Sources.* New York: Oxford University Press.

Steenbrink, K. A. (1990). "The Study of Comparataive Religion by Indonesian Muslims: A Survey". *Numen* 37 (2): 141-167.

Suminto, A. (1986). *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES.

Swidler, L. (1990). *After the Absolute: the Dialogical Future of Religious Reflection.* Minneapolis: Fortress Press.

Young, W. A. (2010). *The World's Religions, Worldviews and Contemporary Issues*, Edisi ke-3. Boston: Prentice Hall.

Mengkaji dan Mengajarkan Kristen di CRCS

Gregory Vanderbilt

Menuju Relasi Emosional dan Intelektual

Salah satu matakuliah wajib yang ditawarkan di Program Studi Agama dan Lintas Budaya, atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) adalah "Advanced Study of Religion". Matakuliah tersebut mencakup agama-agama dunia, khususnya yang diakui di Indonesia. Mahasiswa diwajibkan memilih salah satu dari agama dunia, bukan yang dianutnya, atau mereka diperbolehkan memilih agama yang dianutnya jika latar belakang ilmu mereka bukan dari studi agama tersebut. Misalnya, mahasiwa Muslim yang latar belakang studinya sastra, hukum, psikologi, pendidikan, dan lain-lain, yang tidak bersentuhan banyak dengan studi agama Islam, diperbolehkan memilih "Advanced Study of Islam". Mereka yang tamat dari perguruan tinggi Islam diwajibkan memilih selain Islam. Demikian halnya mahasiswa Kristen, Hindu, Buddha, dan seterusnya. Tujuan utama dari matakuliah ini, salah satunya, adalah agar mahasiswa mengenal lebih dekat agama selain yang dianutnya.

Tulisan ini adalah tentang matakuliah Kristen (Advanced Study of Christianity). Seperti diketahui, agama Kristen terdiri atas dua dari enam agama yang diakui oleh negara: Kristen Protestan dan Katolik. Dalam praktiknya, matakuliah ini sebelumnya diajarkan oleh teolog-teolog Kristen dari universitas-universitas di sekitar Yogyakarta. Pengampu terakhir, di mana banyak mahasiswa memiliki hubungan yang hangat, ialah seorang Imam Yesuit, dengan latar belakang studi Islam (Islamologi). Ia menawarkan metodologi pendekatan sistimatis

dan holistik, dan menghubungkannya dengan perspektif teologis-Kristologis, eklesiologis, pastoral, fenomenologis, historis, dan biblikal (studi Bibel). Sebagai seorang sejarawan, pendatang baru di Indonesia dari Amerika Serikat, dan seorang penganut Protestan, tepatnya seorang Mennonite, saya perlu mendekati pertanyaan mengenai bagaimana mengkaji dan mengajarkan Kristen di CRCS dengan cara saya sendiri.

Salah satu tugas masa depan mahasiswa CRCS ialah mengembangkan 'literasi agama' (pemahaman tentang agama yang dianut dan dipraktikkan oleh) komunitas-komunitas di mana mereka berada. Terkait dengan itu, matakuliah ini menekankan bahwa merasa terhubung (*connected*) adalah sama pentingnya dengan memperluas dan memperdalam pengetahuan terkait subyek kajian. Di awal semester, proses pengenalan diri dilakukan di mana saya meminta mahasiswa untuk menuliskan tentang relasi mereka dengan Kristen dan pemeluknya. Beberapa yang menyebutkan bahwa mereka telah mempelajari doktrin Kristen dengan tujuan untuk membantah dan menyangkalnya. Yang lain menceritakan telah mengunjungi gereja dan bertemu pendeta dalam konteks kuliah perbandingan agama, tetapi belum memiliki "hubungan emosional".

Saya sebenarnya telah melihat tujuan CRCS (merasa terhubung) mewujud setiap hari di tengah kehidupan dan pertemanan para mahasiswa di mana mereka saling berbagi di luar kelas. Interaksi mereka yang penuh persahabatan tampak melampaui batas-batas agama dan etnis. Akan tetapi, kehidupan pertemanan tersebut penting menjadi bagian dari proses pembelajaran di kelas. Satu cara untuk mencapai maksud ini ialah sedapat mungkin mendesain kelas yang berpusat pada mahasiswa, dengan mengajak mereka untuk mengajukan pertanyaan diskusi, memimpin diskusi dan menyajikan "kuliah singkat" dengan topik-topik khusus yang relevan. Saya juga menyusun dan mengelompokkan istilah-istilah kunci (*collective glossary*) di mana setiap mahasiswa diminta memberikan definisi atas beberapa istilah dan konsep yang mereka pelajari dan kembangkan sendiri. Eksperimen ini menunjukkan adanya kesuksesan, tetapi juga terdapat beberapa hal yang penting untuk dikembangkan lebih lanjut dalam konteks CRCS. Yang ingin ditekankan di sini, sekali lagi, adalah menerima komponen "emosional" dalam bangunan pengetahuan agar tercipta rasa kepemilikan dan bahkan, meminjam salah satu pemikiran

yang dikembangkan dalam dialog lintas-agama, sebagai bagian dari penciptaan ruang "kecemburuan yang suci (*holy envy*)" adalah penting untuk dijadikan media pengembangan literasi agama.

Oleh karena itulah, saya pikir, mempelajari dan mengajarkan Kristen di CRCS memerlukan pemikiran dan metode yang bervariasi, dan bukan hanya memulainya dari bangku dialog dua arah. Saya menyarankan ini dengan pertimbangan bahwa mahasiswa juga mengambil matakuliah wajib "teori dan praktik dialog antaragama" di semester yang sama. Pertimbagan lainnya adalah sebuah kerangka perbandingan biasanya cenderung menyederhanakan tiap sisi dan lebih banyak fokus pada perbedaan. Di awal-awal semester, mahasiswa diajak untuk mengunjungi tiga gereja dalam tempo satu hari. Tujuannya adalah untuk memproblematisir pemikiran biner dan menghindari anggapan bahwa salah satu dari gereja tersebut adalah "representasi" (Kristen). Kami disambut karena hubungan personal yang sudah terbentuk melalui beberapa mahasiswa CRCS (selain juga karena kehadiran reguler saya pada geraja-gereja tersebut) dan juga karena gereja-gereja tersebut sudah sering (punya sejarah) menyambut pemeluk non-Kristen untuk berdialog dan berbagi. Kami berdiskusi panjang dan luas bersama pendeta-pendeta dari dua gereja Protestan dan satu gereja Katolik. Seorang romo muda bahkan mengundang beberapa pemuda gereja untuk berdiskusi dengan para mahasiswa saya dalam bentuk pembagian kelompok dua atau tiga orang. Selain itu, kami tentu saja mengamati simbologi gereja yang kompleks. Saya kurang memahami bagaimana tanggapan para mahasiswa jika mengikuti ibadah karena hal itu memang tidak dilakukan. Namun sejak pengalaman tersebut, salah satu mahasiswa telah menjadi anggota yang sangat antusias dan berperan penting dalam kelompok pemain gamelan di salah satu gereja. Hal tersebut sungguh menyenangkan karena nuansa lintas-agama dan internasional (dengan tambahan dua orang Amerika, termasuk saya, dan seorang dari Kenya) ada di dalamnya. Yang demikian itu dapat dianggap sebagai salah satu bentuk hasil dari kajian yang menekankan elemen emosional dan intelektual: merasa terhubung (*connected*).

Mengajar Agama Kolonial Secara Global

Seperti terjadi di sebagian besar belahan dunia, dan khususnya di daerah yang disebut "*global South*", keberadaan Kristen di Indonesia

terpengaruh oleh kolonialisme dan dampak setelahnya, termasuk yang paling baru, globalisasi. Sejarah ini membentang mulai dari kedatangan Katolik di Maluku bersama para penjajah Spanyol dan Portugis sampai pada manajemen kolonial Belanda atas kegiatan-kegiatan misionaris, dan dari penggabungan gereja dan keanggotaan etnis sampai pada keintiman Pentakosta kontemporer dengan budaya konsumerisme global, yang pengaruhnya lebih besar dibanding dengan relasi-relasi lokalnya. Di saat yang sama, kecuali di beberapa provinsi di Indonesia, pemeluk Kristen adalah minoritas di antara tetangga Muslim. Konflik-konflik lokal, ketidakpercayaan, dan obstruksionisme, di samping keharmonisan dan keintiman dalam bertetangga adalah di antara beberapa konteks riil yang penting untuk memikirkan kehidupan Kristen. Matakuliah yang "jujur", karenanya, memerlukan penamaan dan penganalisaan terhadap relasi-relasi tersebut. Ia perlu menunjukkan bagaimana relasi-relasi tersebut senantiasa tertantang (tidak statis dan linier), sebagai konsekuensi dari adanya sistem kepercayaan dan sejarah yang lebih dan semakin rumit ketimbang dari yang diceritakan oleh dan apa yang ada di Barat.

Terkait dengan relasi-relasi tersebut, matakuliah ini menyajikan narasi tentang delapan transisi yang signifikan dari seruan Konsili Nicea oleh Kaisar Roma Konstantine pada abad ke-4 sampai pada gerakan misionaris modern. Saya memulainya dengan dua dokumen yang secara signifikan telah mengubah perspektif saya. Pertama, sebuah film dokumenter tahun 2011 dengan judul "*Monseñor: The Last Journey of Oscar Romero*". Film tersebut bercerita mengenai pembunuhan atas Uskup Agung El Salvador pada tahun 1980 yang menuntut berakhirnya represi militer oleh gerakan yang terkenal di Amerika Tengah pada permulaan tahun-tahun perang saudara. Kedua, dokumen Kairos (http://www.kairospalestine.ps/) yang dikeluarkan pada 2009 oleh para pemimpin gereja Kristen Palestina, beberapa dokumen lama di samping beberapa yang terbaru. Dokumen tersebut menyeru umat Kristen di seluruh dunia untuk mengakui situasi darurat mereka karena okupasi Israel atas tanah mereka. Diskusi-diskusi yang muncul mengenai pembunuhan Uskup Agung oleh para pembunuh yang bekerja bagi pemerintah (dan dilatih oleh Amerika Serikat) dan ketertindasan orang-orang Kristen di Palestina, di mana sering dipahami—tidak hanya di Indonesia—sebagai konflik agama antara Muslim dan Yahudi, dapat membantu untuk membingkai kembali relasi kuasa yang masih

berwatak kolonial. Selain itu, diskusinya juga dapat membantu untuk mengajukan semacam tuntunan keadilan (*prophetic potential*) untuk mengubah relasi-relasi seperti diuraikan sebelumnya.

Dalam karya klasiknya, *Christ and Culture*, H. Richard Niebuhr memberi lima pola relasi antara budaya dan agama/iman: berlawanan (*against*), atas (*above*), bagian (*of*), paradoks (*in paradox*), dan sebagai transformer (*as transformer of*). Mengawali diskusi dengan berbagai kemungkinan seperti yang diajukan Niebuhr dapat memperumit tendensi (yang sering dianggap esensial) yang menjadikan "budaya asli" sebagai perlawanan "otentik" terhadap kolonialisme. Di samping itu, penting untuk senantiasa mengakui kombinasi budaya dalam berbagai pola relasi dengan gereja-gereja di Indonesia, termasuk denominasi-denominasi tua yang masih didefinisikan sebagai gereja suku dan, merujuk pada riset besar CRCS, gaya khas ibadah gereja Pentakosta. Sejarah Kristen di Jawa, misalnya, dapat diceritakan mulai dari pergulatan antara apa yang disebut *Kristen Londo* dan *Kristen Jowo*. Apa yang sangat menonjol bagi saya sebagai pendatang baru di Indonesia adalah foto besar Kyai Ibrahim Tunggulwulung. Dia adalah seorang Kristen Jawa yang hidup di pertengahan abad ke-19. Ia hadir dan identik dengan kosa kata sinkretik seperti *ngelmu*, *Idi Gusti,* dan *Bapa Allah*–serasi dengan "mistik sintesis"-nya Rickleffsian. Foto besarnya dipasang di kantor-kantor di salah satu sinode Mennonite Indonesia, Gereja Injili Tanah Jawa di Pati. Meskipun Tulungwulung mengalami kesulitan dalam berhubungan dengan misionaris Mennonite pertama di Jawa Tengah—Pieter Jansz, perwakilan "Kristen Belanda" yang menggunakan standar-standar asing untuk kesalehan—beberapa metodenya berjalan dan, setelah kematian Tulungwulung pada 1885, para pengikutnya bergabung dalam gereja Jansz yang masih kecil, gereja Mennonite pertama di luar Amerika Utara dan Eropa. Sekalipun relasi-relasi kolonial tampak jelas di permukaan, saya tidak ingin memaksakan asumsi tertentu mengenai kuasa versus budaya, khususnya jika mahasiswa mengajukan pertanyaan mengenai "otentisitas" kepercayaan Kristen Jawa. Argumen Lamin Sanneh, seorang sarjana Ghana-Amerika, menyatakan bahwa penekanan Kristen pada bahasa lokal (perhatian Protestan) dan inkulturasi (perhatian Katolik) justru telah melindungi budaya-budaya Afrika dari serangan para penjajah. Diskusi paling tidak dapat membantu memproblematisasi pertanyaan-pertanyaan mengenai kepemilikan budaya yang muncul sampai saat ini.

Mengajarkan "Agama Kekerasan" (*Violent Religion*) dengan Keramahan (*Non-Violently*)

Aspek paling mengundang banyak pertanyaan mengenai Kristen bagi non-Kristen adalah konsep-konsep pokok terkait posisi penting Yesus Kristus: posisi Yesus sebagai salah satu dalam tiga pribadi Trinitas dan faham-faham teologi yang menjelaskan kematian dan kebangkitan-Nya sebagai pusat sejarah. Di kelas ini, saya menempuh tiga cara untuk menjelaskan Yesus. *Pertama*, materi dimulai dengan menggunakan karya J.L. Austin yang terkenal "*How to Do Things with Words*" dan peran kredo dalam membentuk iman Kristen, termasuk kredo Nicene abad ke-14 serta karya-karya terbaru dari beberapa kelompok yang menuliskan kredo-kredo. *Kedua*, kami fokus pada konteks Yahudi dan Yunani. Kami mempertimbangkan narasi-narasi kekuasaan di dalam Kitab Ibrani dalam kisah Eksodus dari Mesir dan pembebasan dari perbudakan, dan narasi para nabi yang berbicara atas nama keadilan Tuhan dari luar tatanan sosial. Narasi tersebut penting karena pengaruhnya menjangkau Martin Luther King, Jr. dan suratnya di tahun 1963 dari penjara Birmingham. Pertanyaan mengenai Yesus yang menyejarah (*Jesus of history*) dan Kristus sebagai iman (*Christ of faith*) menjadi pusat diskusi dalam konteks Yunani—proses di mana pengetahuan mengenai bacaan Ibrani, Yesus yang berbicara Aram ditransmisikan melalui bahasa Yunani di wilayah Roma dan ditransformasikan dari sebuah gerakan di antara orang-orang Yahudi komsopolitan hingga gerakan yang mengklaim universalitas. *Ketiga*, saya meminta mahasiswa untuk membaca ayat-ayat dari Alkitab setiap minggu—dalam dua bahasa atau lebih—dan menyertakan pula kitab-kitab non-kanonik, termasuk yang dari Gnostik.

Setelah pembahasan "ucapan performatif" untuk beriman pada kredo-kredo dan konteks-konteks politik-budaya dari teks-teks Alkitab, matakuliah ini dilanjutkan kepada pembahasan tiga konsep yang tak terpisahkan: Trinitas, Inkarnasi, dan Penebusan. Tiga konsep tersebut adalah tritunggal yang dapat dipahami hanya jika disatukan. Masing-masing menjelaskan yang lain, tetapi pada titik sentralnya tetap ada sebuah masalah bahwa pokok peristiwa sejarah Kristen adalah sebuah tindakan"kekerasan". Siapa yang membunuh Yesus dan apa tujuannya? Apa yang terjadi ketika bagian dari Tuhan mati? Saya berangkat dengan memproblematisasinya dalam dua cara. *Pertama*, kami membaca

beberapa karya teologi terbaru yang secara langsung membahas tentang kekerasan di jantung narasi Kristen dan mengusulkan sebuah alternatif atas konsep penebusan dosa (*substitionary atonement*) dan/atau kepuasan pidana (*penal satisfaction*) yang medominasi pemikiran Kristen. Alternatif tersebut ialah kebangkitan setelah kematian Kristus sebagai kemenangan atas kejahatan dunia. Penjelasan tersebut menegaskan bahwa Tuhan tidak dalam posisi yang memerlukan kematian salah satu personifikasi diri-Nya, yaitu "Putra-Nya". Maksud saya yaitu untuk memberi alternatif dari kisah dan penjelasan standar pengorbanan, sambil tetap mengakui bahwa pengaruh penjelasan standar tersebut cukup besar. Meskipun diskusi kelas terhenti pada pertanyaan apakah doktrin Trinitas hanya bisa dimengerti melalui iman. Salah satu mahasiswa yang memimpin diskusi memberikan pertanyaan penutup kelas dengan sebuah video dari Youtube yang memperlihatkan contoh mengenai penebusan dosa. Ini adalah cerita lama tentang operator jembatan angkat di mana anaknya terperosok ke gir jembatan ketika sebuah kereta api mendekat. Dalam situasi dengan dua kejadian sekaligus, sang operator mesti memutuskan apakah ia akan menyelamatkan kereta api dengan banyak penumpang yang barangkali tidak pernah mengenal atau mengapresiasi pengorbanannya, atau menyelamatkan anak tercintanya. Problem teologis lainnya adalah apakah demonstrasi yang ditampilkan di video tersebut –mengenai "berpikir secara trinitas" (*thinking trinitarianily*)– adalah semacam sensasi Tuhan yang menderita?

Cara *kedua* untuk mempertanyakan naturalisasi kekerasan dalam agama adalah dengan secara terus menerus mengenali politik iman yang muncul dari ajaran dan sejarahnya. Di satu sisi, ini berarti perhatian terhadap sejarah dan aksi politik, termasuk implikasi konversi yang dilakukan oleh Konstantin, implikasi Reformasi Eropa lewat *cuius regio, eius religio,* dan implikasi atas Teologi Pembebasan abad ke-20. Akan tetapi, lebih dari itu, ini berarti mengakui bahwa agama dalam sejarah mengandaikan Tuhan yang menyejarah dan juga memberi tanggung jawab bagi orang-orangnya untuk menyejarah. Saya memilih beberapa bacaan yang ditulis oleh beberapa teolog yang saya kagumi, yang menulis di *Blackwell Companion to Political Theology,* untuk memunculkan pertanyaan-pertanyaan dalam kaitannya dengan beberapa tema. Namun teks sentral, di samping perintah Yesus untuk memberi kepada Kaisar, apa yang wajib diberikan kepada Kaisar, ialah

perintah Paulus dalam Roma 13: 1-7, "Tiap-tiap orang harus takluk kepada pemerintah yang di atasnya, sebab tidak ada pemerintah yang tidak berasal dari Allah; dan pemerintah-pemerintah yang ada, ditetapkan oleh Allah". Sebuah bagian dari Alkitab menekankan bahwa "seseorang mesti tunduk, tidak hanya karena murka, tetapi juga karena suara hati", yang juga dibingkai dalam seruan atas pentingnya mencintai sesama manusia. Teks-teks terkait juga dibaca bersama, seperti Deklarasi Barmen 1934 oleh German Confessing Church (sebagian besar ditulis oleh Karl Bath) yang melawan "agama palsu" Negara Nazi (*Nazi State*) dan tulisan karya teolog Indonesia Gerritt Singgih atas interpretasi postkolonial Indonesia secara khusus yang menegaskan status minoritas Kristen dalam negara demokratisasi post-Soeharto. Teks-teks tersebut sebagaimana didiskusikan menempatkan realitas perjuangan Kristen terhadap nyanyian para Siren kekuasaan negara sampai pada konteks hari ini.

Sesama dan Orang Suci

Semenjak di Indonesia, saya sering merefleksikan sebuah perumpamaan yang dikisahkan oleh Yesus dalam Lukas 10:25-37 untuk menjawab tantangan seorang ahli hukum Taurat: "siapakah sesamaku manusia?" [*who is my neighbor?*], sebagai sebuah dunia yang dihuni bersama di antara kita yang secara mendalam mengingatkan kita, pemeluk Kristen dan Muslim, mengenai berbagi perintah yang hakiki untuk mencintai Tuhan dan sesama. Yesus menjawab pertanyaan tersebut dengan sebuah cerita mengenai seseorang yang nyaris terbunuh di jalur yang sepi karena ulah para penyamun. Dua orang yang dihormati melewati orang yang terluka ini begitu saja. Sementara seorang yang berasal dari kalangan yang dianggap musuh malah tergerak hatinya dan menolong orang yang tergeletak tersebut. Yang terluka dalam keadaan tidak sadar, sehingga tak mampu lagi mengenali. Barangkali keduanya akan sama-sama terkejut saat dia yang terluka telah bangun dan menyadari siapa yang sudah menyelamatkannya. Pelajaran yang dapat dipetik, sebagai jawaban Yesus, adalah mencintai sesama berarti memahami kerentanan yang dimiliki sesama sebelum mencari tahu perbedaan-perbedaan di antara kita. Bagi saya ini adalah seruan Alkitab untuk merangkul pluralitas yang mengelilingi kita. Alkitab versi bahasa Indonesia semakin menguatkan poin ini dengan menerjemahkan kata-kata Yesus tersebut sebagai "sesama manusia"

Saya juga belajar mengenai keutamaan atau nilai dari "orang-orang suci". Mereka yang saya pahami dalam Ibrani 12:1—"kita mempunyai banyak saksi, bagaikan awan yang mengelilingi kita"—yang memiliki cara-cara dalam mewujudkan cinta. Seorang mahasiswa mengingatkan peringatan ke-35 tragedi pembunuhan Oscar Romero (yang oleh Vatikan baru-baru ini diakui sebagai kemartiran, yang memungkinkan beatifikasinya Mei lalu) pada rekan-rekannya, santri Gusdurian, mengenai sebuah relasi emosional dan intelektual. "Sebutan Wali, atau Santo, hendaknya tidak kita pandang sebagai kultus individu, melainkan salah satu cara supaya nilai dan perjuangan mereka tetap ada di ingatan kita. Walhasil, baik Oscar Romero maupun Gus Dur tentunya sudah tiada. Tetapi nilai, semangat, dan warisan mereka dibangkitkan kembali oleh Tuhan dan hidup di tengah masyarakat sebagai sumber inspirasi dan harapan. Inspirasi dan harapan bisa datang dari mana saja. Amin.

Referensi

Aritonang, Jan Sihar and Karel Steenbrink (2008). *A History of Christianity in Indonesia.* The Netherlands: Brill.

Bradstock, A. (2004), "The Reformation". Dalam Scott, P. and William C., *The Blackwell Companion to Political Theology*. Maiden, USA.: Blackwell Publishing.

Bruggeman, W. (2004). "Old Testament". Dalam Scott, P. and William C., *The Blackwell Companion to Political Theology*. Maiden, USA.: Blackwell Publishing.

Fairuz, Rifqi (2015). "Semangat Pembebasan: Gus Dur dan Oscar Romero"http://santrigusdur.com/2015/03/semangat-pembebasan-gus-dur-dan-oscar-romero / (accessed September 19, 2015).

Gorringe, T. (2004). "Atonement". Dalam Scott, P. and William C., *The Blackwell Companion to Political Theology*. Maiden, USA.: Blackwell Publishing.

Picard, M., & Madinier, R. (2011). *Politics of Religion in Indonesia: The Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*. London and New York: Taylor & Francis.

Sanneh, Lamin (2002). "Domesticating the Transcendent" with commentary by Theo Witvliet. Dalam Brenner and van Henter (ed.), *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century* (Journal of the Study of the Old Testament Supplement Series 353, 2002).

Scott, P. and William C. (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Maiden, USA.: Blackwell Publishing.

Singgih, G. (2009). "Towards a Post-Colonial Interpretation of Romans 13:1-7 in Indonesia", *Asian Journal of Theology* 23:1.

Weaver, J. D. (2001). "Violence in Christian Theology". *Cross Currents* 51: 150-176.

Melihat Ulang Relasi Agama dan Kekerasan

Mohammad Iqbal Ahnaf

Pengantar

Diskursus tentang agama dan kekerasan pada umumnya berpusat pada pertanyaan apakah sebuah kekerasan dapat disebut kekerasan agama atau tidak? Masyarakat atau bahkan akademisi seringkali dengan mudah mengidentifikasi sebuah kekerasan sebagai "kekerasan agama" ketika sebuah kekerasan melibatkan dimensi keagamaan, misalnya pelaku menggunakan simbol keagamaan atau diyakini dimotivasi oleh keyakinan keagamaan, dan korban kekerasan diidentifikasi dengan penanda agama. Sebaliknya, kalangan tokoh agama biasanya cenderung berpegang pada idealisme agama sebagai sesuatu yang pada dasarnya suci dan tidak dapat disalahkan (*innocent*). Oleh karena agama pada dasarnya adalah pembawa damai, suci dan anti-kekerasan, maka kekerasan bernuansa agama dilihat sebagai akibat dari penyalahgunaan atau pembajakan atas agama.

Dapatkah kita menyimpulkan bahwa sebuah kekerasan adalah kekerasan agama? Apa dasar sebuah kekerasan dapat diidentifikasi sebagai kekerasan agama sementara yang lain bukan? Apakah ketika sebuah rumah ibadah dibakar atau ketika pelaku kekerasan berteriak atas nama Tuhan, maka itu dapat disebut kekerasan agama?

Berangkat dari keraguan atas penggunaan istilah kekerasan agama, penulis mengajar matakuliah "Religion, Violence and Pecebuilding" di Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS) UGM. Penulis meyakini hubungan antara agama dan kekerasan pada umumnya bersifat kompleks. Tidak ada kekerasan yang dapat sepenuhnya disebut

sebagai kekerasan agama. Begitu juga sebaliknya, agama bukanlah entitas yang sepenuhnya anti-kekerasan. Agama mambawa karakter-karakter melekat yang dapat mendorong pelakunya untuk menjadi aktor kekerasan dan perdamaian. Aksi keji atau tindakan damai atas nama agama tidak dapat sepenuhnya dikaitkan dengan cara pandang keagamaan tertentu; tetapi cara pandang tersebut berkelindan dengan konteks atau dimensi lain dari kehidupan manusia, membentuk pola perilaku keras atau santun. Sebuah kelompok atau individu dengan mazhab teologi yang eksklusif, misalnya, dapat menjadi pelaku kekerasan pada konteks tertentu, dan dapat menjadi pembawa damai dalam konteks yang berbeda.

Oleh karena itu, kelas ini tidak bertujuan mengarahkan mahasiswa untuk menghakimi apakah sebuah kekerasan dapat disebut kekerasan agama atau kekerasan sekuler. Akan tetapi, kelas ini menawarkan kerangka untuk mengidentifikasi bentuk peran apa yang dapat dimainkan agama dalam kekerasan dan perdamaian.

Tulisan ini, yang merupakan rangkuman dari materi matakuliah penulis di atas, akan memulai dengan memetakan perdebatan tentang relasi antara agama dan kekerasan. Perdebatan ini akan dilanjutkan dengan identifikasi karakter-karakter dalam agama yang berpotensi mendorong perilaku kekerasan. Oleh karena keterbatasan ruang, kaitan antara agama dan perdamain akan dibahas di tulisan lain. Paparan dalam tulisan ini tidak merujuk pada agama tertentu. Contoh-contoh diambil dari kasus-kasus yang berkaitan dengan agama-agama yang berbeda.

Agama dan Kekerasan: Menguji Keterkaitannya

Sejumlah ilmuan menawarkan tiga kategori perspektif dalam melihat hubungan antara agama dan kekerasan. Hasenclever dan Rittberger (2000) menyebut ketiga kategori tersebut dengan istilah '*primordialist*", "*instrumentalist*", dan "*constructivist*". Sementara Scott Appleby (2012), dengan pemaknaan yang sebagiannya sama, menggunakan istilah "*strong*", *weak*", dan "*pathological*".

Perspektif Primodialist

Perspektif ini, atau biasa juga disebut *essentialist*, menekankan pada karakter bawaan (*inherent*) pada agama yang membawa nilai atau

ideologi yang meniscayakan benturan dengan agama atau peradaban lain. Agama-agama membawa teologi, kosmologi, dan pemahaman tentang kitab suci yang tidak dapat dipertemukan. Pernyataan saintis, Richard Dawkins, sangat keras merepresentasikan perspektif *primodialist*: "*only religious faith is a strong enough force to motivate such utter madness in otherwise sane and decent people*". Oleh karena itu, agama akan menjadi dasar pengelompokan kekuatan politik dan aliansi antarkekuatan multinasional berdasarkan kesamaan kultur dan keyakinan keagamaan. Dengan pandangan primodialist seperti ini, arah dari relasi antaragama adalah dominasi satu agama atas agama lain. Benturan antara agama hanya dapat dihentikan oleh dominasi satu agama atas agama lain, atau keterlibatan pihak ketiga yang mempunyai kekuatan lebih besar dalam mencegah benturan antara kekuatan keagamaan.

Dalam kategori yang serupa dengan perspektif *primodialist*, Appleby menggunakan istilah *strong religion* untuk merujuk pada penulis-penulis yang menurutnya berkesimpulan bahwa agama dengan karakter fundamentalis dapat menjadi kekuatan yang mematikan. Agama dengan karakter seperti ini tampak dari sekte-sekte militan seperti yang dipimpin oleh Timothy McVeigh, Osama Bin Laden, dan Aum Shinrikyo.[1] Salah satu penulis yang memberikan perhatian lebih terhadap teologi militan ini adalah Mark Jurgensmeyer. Jurgensmeyer, menurut Appleby, berkontribusi besar terhadap paradigm *strong religion* ini melalui konsep *cosmic war* yang ia gunakan untuk memahami ideologi kekerasan sejumlah tokoh fundamentalis. *Cosmic war*, menurut Jurgensmeyer, adalah keyakinan bahwa satu kelompok mewarisi peperangan metafisik antara kekuatan-kekuatan jahat dan kekuatan Tuhan yang diyakini terus berlangsung dari masa penciptaan hingga kini. Para ekstrimis yang mengusung ideologi *cosmic war* meyakini bahwa mereka adalah perwakilan kekuatan Tuhan untuk

1 Bab-bab dalam buku Mark Jurgensmeyer berjudul *Teror in The Mind of God* (2000) memberikan ilustrasi logika keagamaan yang digunakan oleh sejumlah teroris atau pelaku kekerasan dengan latarbelakang berbagai agama seperti Islam, Kristen, Sikh, dan Yahudi. Buku Jay Lifton berjudul *Destroying the World to Save It* juga memberi gambaran yang sangat detil tentang proses pembentukan pemikiran berlandaskan agama yang mendorong tokoh aliran agama di Jepang, Aum Shinrikyo, melakukan aksi kekerasan dengan melempar gas beracun di kereta bawah tanah di Jepang. Dalam konteks agama Hindu dan Buddha, beberapa contoh buku yang dapat memberi ilustrasi penggunaan logika keagamaan untuk kekerasan adalah Bartholoeusx, *In Defense of Dharma* (2002), dan Bruce Kaferrer, *Legends of People, Myths of State* (1988), tentang praktik kekerasan penganut Buddha di Sri Lanka dan Danield Gold, *Organised Hinduism* (2011), dan Laurence Tamatea, *Ajeg Bali Discourse*, tentang militansi penganut Hindu di India dan Bali.

memenangkan pertempuran abadi melawan kekuatan setan. Kontribusi penting ideologi *cosmic war* dalam kekerasan terletak pada identifikasi konflik yang bersifat temporal dan kekinian dengan peperangan metafisik yang bersifat suci dan abadi. Oleh karena itu, karakter utama *cosmic war* adalah penyematan label, simbol dan citra yang merujuk pada peperangan agama masa lalu kepada konflik kekinian.

Ideologi ekstrim *cosmic war*, menurut Jurgensmeyer, sangat lekat dengan konsep-konsep kunci dalam agama yang menjadikan kekerasan sebagai ritual atau mandat keagamaan. Dalam paradigm *cosmis war*, para militan melakukan kekerasan sebagai wujud penghambaan (*performative*). Di antara konsep-konsep kunci tersebut adalah gagasan tentang mati syahid (*martyrdom*) dan ritual korban (*sacrifice*). Dua ajaran yang dapat ditemukan di banyak agama ini menempatkan kekerasan dan kematian sebagai bagian dari ritual keagamaan yang dibutuhkan. Potensi kekerasan dari dua doktrin ini terletak pada jalan pintas ke surga atau reinkarnasi suci yang dijanjikan bagi pejuang agama yang mati dalam peperangan suci.

Selain Appleby, ada sangat banyak dalam literatur tentang agama dan kekerasan yang sebagian dapat dimasukkan dalam ketagori *primordialist*. Buku-buku yang sering diidentifikasi sebagai *the new atheists* juga dapat menjadi contoh paradigma *primordalist*, seperti Sam Harris, *The End of Faith* (2004) dan C. Hitchens, *God Is Not Great* (2009). Berbeda dengan dua penulis ini, ada penulis-penulis lain yang tidak dapat dikategorikan sebagai anti-agama, tetapi memberikan penekanan pada karakter bawaan agama yang menjadi potensi kekerasan dan karena itu dapat dimasukkan dalam kategori *primordialist*, seperti Horald Elens yang menyunting kumpulan tulisan dalam buku berjudul *The Destructive Power of Religion* (2007) dan Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (2008). Penulis penting lain yang perlu disebut di sini adalah Charles Kimball, *When Religion Become Evil: Five Warning Signs* (2002). Dalam buku ini, Kimball mengidentifikasi lima karakter yang menurutnya menjadi sumber kekerasan, yakni:

- doktrin tentang klaim kebenaran yang bersifat absolut (*absolute truth claim*),
- karakter sosiologis agama yang membangun ketundukan buta (*blind obedience*) kepada pemimpin agama,

- doktrin tentang adanya zaman ideal yang dinanti-nantikan sebagai era kemenangan agama,
- keyakinan bahwa demi mewujudkan zaman ideal tersebut apapun boleh dilakukan, termasuk peperangan, dan
- doktrin tentang perang suci.

Oleh karena lima aspek yang menjadi sumber kekerasan di atas melekat pada agama, maka dapat saja paradigma ini mengarahkan pada implikasi yang mendorong agama melepaskan diri dari lima karakter di atas. Menghentikan kekerasan agama dengan demikian sama halnya 'merobek' atau paling tidak mereformasi penafsiran terhadap lembar-lembar dalam kitab suci yang mengajarkan lima karakter di atas. Dalam buku berikutnya Kimball memberikan corak yang agak berbeda terhadap paradigma *primordialist* ini. Meskipun masih meyakini bahwa lima karakter bawaan agama di atas adalah sumber kekerasan, dalam buku When *Religion Become Lethal: The Explosive Mix of Politics and Religion in Judaism, Christianity, and Islam* (2011), Kimball menambahkan faktor eksternal dalam kekerasan agama. Agama yang sudah membawa karakter kekerasan akan menjadi semakin mematikan ketika bertemu dengan kepentingan politik. Senada dengan Kimball, percampuran agama dan politik, menurut Jurgensmeyer (2009), didorong oleh apa yang ia sebut *nasionalisme agama*. Agama menjadi sumber pembentuk nasionalisme atau ikatan kepada tanah tertentu sebagai bagian dari agama. Kasus Militansi Sikh di India dan etnik Sinhala Buddha di Sri Lanka adalah contoh kekuatan mematikan agama yang membentuk basis ideologi nasionalisme keagamaan.

Perspektif Instrumentalist

Kebalikan dari perspektif *primordialist*, atau *strong religion*, perspektif *instrumentalist*, atau *weak religion*, menekankan pada ketergantungan agama pada faktor eksternal. Agama bukanlah sesuatu yang unik sebagai sumber kekerasan. Sejarah menunjukkan bahwa agama bukanlah sumber kekerasan terbesar di dunia. Kekerasan dengan latar belakang sekuler dapat menimbulkan korban lebih banyak dibanding kekerasan agama. Ilmuan politik William Cavanaugh (2009) dan sejarawan Karen Amstrong (2014) membantah argumen-argumen sumir terhadap agama, terutama sejak maraknya kasus terorisme. Dua penulis ini beranggapan bahwa kekerasan agama sebagaimana dicitrakan di media

dan di banyak karya akademik adalah mitos. "*The popular belief that religion is the cause of the world's bloodiest conflicts is central to our modern conviction that faith and politics should never mix. But the messy history of their separation suggests it was never so simple*", kata Karen Amstrong (2014). Agama, bagi Cavanaugh dan Amstrong, tidak pernah dapat dipisahkan sepenuhnya dari apa yang diidentifikasi sebagai "sekuler", karena agama tidak dapat sepenuhnya bertanggungjawab dalam kasus-kasus kekerasan termasuk yang sangat lekat dalam citra agama seperti terorisme.

Para penulis yang dapat digolongkan dalam paradigm *instrumentalist* berpandangan bahwa agama hanyalah alat atau instrumen bagi ekspresi perlawanan atau perjuangan untuk mewujudkan kepentingan atau ambisi politik. Dalam studi konflik, kekerasan adalah kreasi dari kekuatan-kekuatan kepentingan politik yang disebut *political entrepreneurs*. Ketika terjadi kekerasan atas nama agama, maka yang perlu digali bukanlah bagaimana doktrin keagamaan mendorong individu atau kelompok untuk melakukan aksi kekerasan, tetapi menguak pertarungan kekuasaan yang terjadi sehingga mendorong pialang politik atau *political entrepreneurs* melakukan mobilisasi kekuatan agama untuk melakukan kekerasan.

Menurut Hasenclever dan Rittberger, ada dua hal yang menjadi dasar perspektif *instrumentalist*. Yang pertama adalah fakta yang ditunjukkan sejarah bahwa politisasi agama dan radikalisasi di kalangan komunitas keagamaan biasanya terjadi dalam konteks keterbelakangan ekonomi, disintegrasi dan marjinalisasi sosial. Orang-orang yang merasa menjadi korban ketidakadilan menggunakan doktrin, simbol dan narasi keagamaan sebagai kekuatan yang efektif untuk mobilisasi massa. Yang kedua, pandangan instrumentalis juga didukung oleh fakta bahwa konstelasi politik dunia saat ini tidak menunjukkan aliansi-aliansi politik yang secara ketat dibedakan berdasarkan ideologi atau afiliasi keagamaan. Amerika Serikat, misalnya, membangun aliansi dengan negara-negara Muslim di Timur Tengah.

Sejalan dengan ini, argumen *weak religion*, menurut Appleby, merujuk pada kajian tentang kelompok-kelompok garis keras keagamaan seperti Al-Qaedah, Hizbullah, dan Gush Emunim. Tidak semua anggota dari kelompok-kelompok garis keras ini adalah penganut agama yang taat. Tidak semua dari mereka bergabung

karena motivasi keagamaan. Gerakan-gerakan perlawanan diyakini lebih banyak didorong oleh sentimen nasionalisme daripada sentimen keagamaan (Appleby 2012, 11). Dalam konteks Indonesia, profil sejumlah kelompok garis keras yang dekat dengan dunia jasa keamanan dapat mendukung perspektif ini.

Fakta lain yang juga dapat mendukung paradigm *instrumentalist* adalah banyaknya kekerasan antarkomunitas keagamaan yang terjadi di wilalah-wilayah yang mempunyai sejarah relasi antaragama yang relatif damai. Konflik Muslim-Kristen di Maluku tahun 1999-2000 adalah contoh yang tepat. Penulis dengan perspektif *instrumentalist*, seperti George Junus Aditjondro (2013), menyatakan bahwa kekerasan komunal di Ambon adalah ulah elit politik di Jakarta yang mempunyai kepentingan untuk menciptakan instabilitas politik di masa transisi dari rejim Soeharto ke Era Reformasi. Akibat ulah elit politik, Muslim dan Kristen di Ambon yang selama ini hidup berdampingan secara damai ternyata dapat saling membunuh. Kultur damai yang sudah berjalan di Ambon selama berabad-abad seakan tidak berdaya menahan gempuran kelompok militan yang datang dari luar.

Penulis *instrumentalist* lain yang data-datanya tentang kekerasan krisis politik banyak dirujuk, Tedd Robert Gurr (2000, 74; sebagaimana dikutip Hasenclever dan Rittberger (2000, 646), menyimpulkan:

> *Theories that emphasise the supposedly crucial role of a single factor such as historical animosities or religious differences, should be avoided. Such factors usually become significant because they are invoked by contemporary ethnopolitical leaders seeking to mobilise support among threatened and disadvantaged peoples, not because religious or historical differences generate primordial urge to conflict*.

Dalam konteks masyarakat yang sedang bergolak, perbedaan sekecil apa pun dapat dieksploitasi untuk mobilisasi massa. *"Ethnic conflict does not require great differences; small will do",* kata Daniel P. Moynihan (1993, 15; sebagaimana dikutip Hasenclever dan Rittberger 2000, 647).

Perspektif *instrumentalist* menekankan pada pandangan bahwa agama bukanlah sesuatu yang istimewa dalam kaitannya dengan kekerasan. Sebagaimana ideologi sekuler, agama dapat digunakan

sebagai *frame* dan alat mobilisasi untuk melakukan kekerasan. Appleby menyebutnya *weak religion* karena, dalam perspektif ini, agama hanya dilihat sebagai faktor pendukung dalam kekerasan.

Appleby menawarkan kategori perspektif ketiga, di luar kategori *strong religion* dan *weak religion*, yang ia sebut *pathological*. Dalam perspektif ini, perilaku kekerasan yang dilakukan aktor keagamaan adalah hasil dari penyimpangan mental yang dialami oleh mereka yang hidup dalam lingkup sekte keagamaan yang tertutup, menekankan ketundukan total pada pemimpin, dan menganut ideologi totaliter. Penganut agama yang hidup dalam lingkungan ini mengalami distorsi emosional dan watak paranoid yang membuat mereka terjerembab dalam logika peperangan dan kekerasan yang akut. Meskipun Appleby membedakan perspektif *pathological* dengan perspektif *weak religion*, tetapi, menurut penulis, cara pandang ini lebih dekat ke *weak religion* karena mengasumsikan agama pada umumnya tidak dapat disalahkan ketika terjadi kekerasan atas nama agama; kekerasan atas nama agama pada dasarnya dilihat sebagai penyimpangan atau distorsi agama. Meski demikian, beberapa buku yang dirujuk dalam kategori *pathological* ini sangat membantu dalam menjelaskan tentang pembentukan mental anggota kelompok militan. Tiga di antaranya yang patut disebutkan di sini adalah karya: Robert J. Lifton, *Destroying the World to Save It* (2000), Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America* (2002), dan Charles B. Strozier, David Martin, James Jones, *The Fundamentalist Mindset* (2010).

Perspektif Constructivist

Perspesktif *constructivist* tidak menafikan adanya karakter tertentu dalam agama yang secara unik berpotensi menciptakan perilaku kekerasan sebagaimana klaim perspektif *primordalist*; tetapi di sisi lain karakter unik agama ini harus dipahami dalam konteks yang membuat mereka berperan signifikan sebagai faktor dalam kekerasan. Perspektif *constructivist* juga sepakat dengan perspektif *instrumentalist* yang melihat pentingnya faktor politik dan kepentingan dalam kekerasan. Akan tetapi, yang perlu diperhatikan, menurut perspektif *constructivist*, nilai dan sentimen keagamaan turut berperan penting dalam menentukan identifikasi kawan dan lawan dalam pergulatan politik dan kepentingan.

Jadi kekerasan bernuansa agama tidak dapat disederhanakan hanya sebatas konflik kuasa dan kepentingan, karena agama seringkali turut memberi makna terhadap signifikansi kuasa dan kepentingan itu sendiri. *Political entrepreneurs* mungkin saja mempunyai kekuatan untuk menggunakan agama sebagai alat mobilisasi, tetapi upaya itu tidak akan selalu berhasil karena tergantung seberapa dekat klaim aktor politik tersebut dengan norma agama yang berlaku. Ketika aktor politik menggunakan retorika keagamaan dengan mengklaim bahwa peperangan yang mereka gelorakan adalah peperangan membela Nama Tuhan, klaim tersebut mungkin saja ditentang oleh interpretasi keagamaan yang berbeda jika klaim tersebut jauh dari realitas pertentangan agama yang ada di lapangan atau dari norma agama yang umum. Menurut Hasenclever dan Rittberger, relasi antaragama dan faktor kuasa dalam kekerasan adalah relasi yang bersifat intersubyektif atau saling mempengaruhi (2000, 648-649).

Tabel Tipologi Hubungan Agama dan Kekerasan

	Primordialists	**Instrumentalists**	**Constructivists**
Basic Conflict	Cultural	Socioeconomic	Socioeconomic
Causal Status of Religion	Independent Variable	Spurious Correlation	Intervening Variable
Expectations	Culturally based Realignments and Wars of Religions	Socioeconomic Cleavages and Civil Wars	Socioeconomic Cleavages, Political Conflicts, and Contingent Militancy and Violence

(Sumber: Hasenclever dan Rittberger 2000, 644)

Oleh karena itu, perspektif konstruktifis yang ditawarkan Hasenclever and Rittberger menyatakan bahwa hubungan antara agama dan kekerasan tidak dapat didefinisikan dalam kategori sebab-akibat. Menurut mereka, Agama dapat berperan sebagai *intervening variable*. Agama dapat mendorong eskalasi konflik, jika retorika keagamaan yang

digunakan mendukung; sebaliknya, agama dapat menjadi faktor de-eskalasi konflik, jika norma keagamaan yang dominan mendelegitimasi kekerasan atau konflik yang berlangsung. Hasenclever dan Rittberger merangkum perbedaan dan persamaan tiga perspektif ini dalam tabel di atas.

Mempertimbangkan "Struktur Kesempatan Politik"

Kekerasan bernuasa agama biasanya tidak lepas dari imajinasi tentang musuh yang dapat ditemukan di banyak kitab suci. Musuh yang diidentifikasi dapat bervariasi, mulai dari kalangan reformis, liberal dan aliran "sesat" yang dianggap mengancam ortodoksi, orang yang pindah ke agama lain, kaum kafir, para perusak moral, sampai ke rejim yang dinilai tiran dan anti-agama. Basis legitimasi untuk melakukan tindak kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang dianggap sebagai musuh agama tersebut dapat ditemukan dalam teks-teks keagamaan. Meski demikian, menariknya, kekerasan terhadap kelompok-kelompok musuh tersebut tidak selalu terjadi. Gerakan militan keagamaan tidak jarang melakukan serangan secara selektif terhadap kelompok yang secara normatif termasuk dalam kategori musuh agama di atas. Banyak kajian menunjukkan bahwa intensitas kekerasan yang dilakukan oleh kelompok militan naik-turunnya dipengaruhi oleh konteks sosial politik yang melingkupinya. Ideologi kekerasan tidak selalu mengejawantah dalam tindak kekerasan, karena penerjemahan dari level ide ke aksi tidak semata-mata ditentukan oleh ide itu sendiri.

Dalam studi mereka tentang sejarah kekerasan yang dilakukan oleh Jemaah Islamiyah di Mesir, Hafez dan Wiktorowicz memberi contoh pentingnya faktor luar agama dalam kekerasan oleh aktor keagamaan. Data jumlah kekerasan yang dilakukan oleh Jemaah Islamiyah di Mesir menunjukkan bahwa dalam kurun 1990-1998 terjadi peningkatan aksi kekerasan yang luar biasa. Tercatat lebih dari 700 aksi kekerasan dilakukan oleh Jemaah Islamiyah pada periode ini, jauh lebih tinggi daripada hanya sekitar 170 aksi kekerasan dalam periode 1970-1990 (Hafez dan Wiktorowicz 2003, 70).

Pertimbangan taktis dan non-ideologis seringkali berperan penting dalam terjadinya kekerasan, bahkan termasuk yang dilakukan kelompok ekstrim atau teroris. Hal ini ditunjukkan, misalnya, dalam tulisan Louise Richardson, *What Terrorists Want: Understanding the*

Enemy, Containing the Threat (2006). Berbeda dengan pandangan umum yang melihat teroris sebagai orang-orang fanatik dan tidak rasional, aksi terorisme, menurut Richardson, dilakukan oleh kelompok teroris atas pertimbangan untung rugi dalam memenuhi tujuan mereka. Dalam studinya, Richardson mengidentifikasi tiga tujuan yang menjadi pertimbangan teroris dalam melancarkan serangan teror, yakni *Revenge* (balas dendam), *Renown* (publisitas dan upaya memperkuat daya tawar), dan *Reaction* (menunjukkan bahwa mereka masih tetap kuat).

Argumen Richardson ini belakangan dikritik oleh Max Abrahms dalam papernya "What Terrorists Really Want: Terrorists Motives and Counter-terorism Strategies" (2008). Menurut Abrahms, ada banyak indikasi yang menunjukkan bahwa pertimbangan rasional-strategis tidak selalu dominan dalam aksi terorisme. Hal ini ditunjukkan, misalnya, oleh fakta bahwa aksi terorisme masih tetap dilakukan kelompok teroris meskipun berulangkali terbukti aksi teror tidak efektif mewujudkan tujuan mereka. Jika, misalnya, Al-Qaedah melakukan aksi teror untuk mengusir pasukan Amerika dari Afghanistan, ternyata aksi teror terus diulang meskipun hal ini terbukti tidak efektif mengusir tentara Amerika dari Afghanistan. Menurut Abrahms, ada hal lain selain pertimbangan strategis yang mendorong aksi kekerasan agama seperti terorisme. Dalam studinya, Abrhams menyatakan bahwa terorisme banyak didorong oleh kebutuhan memenuhi kepentingan internal berupa keberlangsungan gerakan dan soliditas internal. Partisipasi dalam organisasi terror, menurut Abrahms, banyak dimotivasi oleh kebutuhan untuk menemukan komunitas yang penuh dengan suasana solidaritas dan persaudaraan. Dalam disiplin sosiologis, motif ini disebut "*condition of communion*". Bagi individu yang terasing dan merasa termajinalkan partisipasi dalam organisasi dapat menjadi alternatif untuk merasa memiliki hidup yang lebih bermakna (Abrahms 2008, 95).

Meskipun mempunyai kesimpulan berbeda tentang motif teroris, Richardson dan Abrahms mempunyai pandangan yang sama dalam hal kaitan antara agama dan kekerasan. Kaitan antara keduanya tidak dapat dipahami secara sederhana bahwa ideologi atau doktrin agama yang radikal serta-merta menyebabkan terjadinya aksi kekerasan. Ada faktor luar yang turut berpengaruh, meskipun tidak dapat dipungkiri,

sebagaimana argumen perspektif *constructivist*, doktrin agama mempuyai peran penting dalam menyediakan basis legitimasi dan kerangka pandang dalam menentukan kawan dan lawan, sebagaimana argumen persektif konstruktifis.

Dalam teori gerakan sosial, sebagaimana digunakan oleh Hafez dan Wiktorowicz, faktor luar ini disebut "struktur kesempatan politik". Kajian CRCS tentang pola konflik Sunni-Syiah di Sampang, dan sengketa rumah ibadah di Bekasi dan Kupang menunjukkan fakta menarik. Eskalasi kekerasan biasanya terjadi pada masa seputar pemilihan kepala daerah. Pilkada memang tidak dapat dilihat sebagai sumber konflik, karena konflik di tiga tempat tersebut sudah terjadi jauh sebelum momen Pilkada. Tetapi polarisasi komunal, mobilisasi, dan organisasi kekuatan-kekuatan militan biasa terjadi sejak masa menjelang Pilkada. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari bergabungnya kekuatan kelompok-kelompok sosial yang menjadi bagian dari konflik dengan kekuatan politik yang menggunakan sentimen intoleransi untuk mobilisasi elektoral. Kelompok sosial mempunyai kekuatan massa dan otoritas kultural sementara kekuatan politik mempunyai sumberdaya ekonomi dan struktural. Dengan bergabungnya kekuatan berbeda dalam ranah konflik, maka kemungkinan eskalasi menjadi semakin besar (Ahnaf, dkk. 2014). Tiga kasus ini menunjukkan bahwa doktrin intoleransi dan kekerasan membutuhkan konteks dan kesempatan yang mendukung untuk mengejawantah dalam kekerasan nyata.

Does Religion Make Differrent?

Pada awal tahun 1999, ketika pertikaian antara dua kelompok pemuda di Batu Merah, Ambon, mulai berkembang menjadi konflik komunal antara kelompok agama, gerakan di luar Ambon untuk "membela saudara seagama' di Ambon bermunculan. Rumor berkembang bahwa kelompok preman di Jakarta datang ke Ambon bersekutu dengan kelompok separatis Maluku merdeka untuk memerangi warga Muslim. Di kelompok Islam, tokoh penting yang memobilisasi kekuatan Islam adalah Ja'far Umar Thalib. Di Yogyakarta, jauh dari lokasi konflik Ja'far menghimpun kekuatan untuk berperang di Ambon. Peran Ja'far ini mengagetkan bagi para ahli yang memahami ideologi Salafi Ja'far. Salafi dikenal menekankan pada pentingnya pemurnian aqidah umat Islam daripada aktivisme politik. Berbeda dengan gerakan-gerakan Islam

politik lain seperti Jemaah Islamiyah dan Ikhwanul Muslimin, Salafi cenderung menarik diri dari pertarungan kekuasaan.

Meski demikian, tidak sulit bagi Ja'far untuk memperkuat nuansa sakral perang di Ambon. Merasa memperoleh dukungan dari militer, Ja'far mengumpulkan fatwa dari para mufti Salafi di Saudi untuk mendukung Muslim angkat senjata di Ambon. Ja'far dan media-media Islam seperti Media Dakwah dan Sabili membangun *frame* dan narasi bahwa konflik di Ambon adalah bagian dari aksi pembersihan etnik untuk mengusir penduduk Muslim dari pulau Maluku. Untuk membuat kesan persekusi mendalam atas umat Islam, narasi tentang peran jaringan Zionis internasional pun ditambahkan. Hal ini diilustrasikan dengan gambar yang menunjukkan simbol bintang David bersebelahan dengan bendera Republik Maluku Selatan yang diidentifikasi melayani agenda Kristenisasi Indonesia bagian Timur (Noorhaidi 2005, 112-123).

Pada akhir tahun 1999, terjadi kasus pembantain sekitar 500 warga Muslim yang dikenal dengan tragedi Tobelo. Hal ini memperkuat narasi perang agama yang terus menerus disuarakan media-media Islam. Kemarahan umat Islan memuncak. Segera setelah itu, Ja'far mendeklarasikan resolusi jihad di Stadion Kridosono, Yogyakarta. Dengan narasi konflik Maluku sebagai bagian dari "Proyek Kristenisasi Salib" Ja'far memperoleh dukungan dan kekuatan dari banyak mufti Salafi di Arab; salah satunya adalah Mufti dari Yaman bernama Muqbil ibn Hadi al Wadii yang menyatakan angkat senjata di Ambon untuk membela umat Islam adalah kewajiban kelompok (*fardlu kifayah*) bagi umat Islam dan kewajiban individual (*fardlu 'ain*) bagi setiap individu Muslim untuk perang di Ambon sesuai kemampuan masing-masing, baik dalam bentuk uang atau yang lain. Fatwa yang ditulis tangan ini digandakan dan disebar seakan menjadi senjata Ja'far untuk melakukan mobilisasi. Dengan fatwa ini, Ja'far mendeklarasikan bahwa perang di Maluku adalah perang suci. Ia menghapus keraguan dari sebagian umat Islam yang enggan mendukung perang di Ambon. Hasilnya, terjadi gelombang kedatangan pasukan paramiliter Muslim dari berbagai daerah yang berangkat ke Maluku. Konflik yang bermula dari pertikaian antarkelompok pemuda yang kebetulan berbeda agama berkembang menjadi perang sipil Muslim dan Kristen yang melibatkan sumberdaya kekuatan yang jauh lebih besar daripada yang ada di lokasi

konflik (Noorhaidi 2005,112-123).

Narasi serupa bukan tidak ditemukan di pihak Kristen. Menurut catatan Noorhaidi, narasi tentang agenda Kristenisasi Salib yang berkembang di kalangan Muslim jelas bertautan dengan narasi di kalangan Kristen yang mengkaitkan konflik di Maluku dengan upaya untuk mengubah demografi wilayah timur terutama di daerah-daerah mayoritas Kristen untuk menjadi mayoritas Islam. Dengan demikian, kekuatan Islam akan dengan mudah merealisasikan tujuan menjadikan Indonesia negara Islam (Noorhaidi 2005, 110).

Does religion make different? Apakah agama mampu membuat skala konflik berbeda? Cerita di atas jelas menunjukkan bahwa agama mempunyai daya dobrak yang begitu kuat dalam dinamika konflik. Boleh jadi gelombang "*mujahidin*" ke Ambon tidak sebesar yang terjadi jika tidak ada fatwa yang mewajibkan umat Islam untuk angkat senjata. Agama memberi nuansa identitas dan kegelisahan eksistensial yang membuat pihak-pihak yang terlibat sulit berkompromi.

Narasi keagamaan dapat menjadi faktor penting dalam eskalasi konflik. Eskalasi, menurut Rubin dan Pruitt (1986), biasanya ditandai oleh beberapa hal, termasuk (a) meluasnya isu dari masalah spesifik ke masalah yang lebih luas atau lebih fundamental; (b) konflik memancing keterlibatan aktor-aktor yang lebih luas dari orang-orang yang terlibat dari awal; (c) bergesernya tujuan para aktor dalam konflik dari upaya membela kepentingan kelompok sendiri ke upaya memusnahkan kelompok lawan; dan (d) ini biasanya disertai oleh pergeseran strategi konflik dari model konfrontasi yang bersifat ringan ke yang lebih berat. Agama mempunyai otoritas yang menaikkan level konflik temporal menjadi konflik eksistensial; agama mempunyai organisasi dan kekuatan massa yang dapat memperluas cakupan aktor; agama menyediakan basis teologis untuk mengesahkan aksi kekerasan. Jelas, agama mampu berperan dalam semua proses ini.

Analisis Jurgensmeyer tentang pola kerja *cosmic war* dapat membantu untuk memahami bagaimana agama berperan dalam mengubah karakter konflik. Ada beberapa bentuk peran agama yang patut digarisbawahi menurut Jurgensmeyer. *Pertama*, agama dapat memberikan makna sakral terhadap sebuah perjuangan. Makna sakral ini sangat diperlukan untuk memberi justifikasi tindak kekerasan,

terutama bagi kelompok sosial non-negara yang membutuhkan dasar legitimasi untuk melakukan kekerasan. Senada dengan Jurgensmeyer, identifikasi sebuah konflik sebagai peperangan agama, menurut Hasenclaver dan Rittberger, akan meningkatkan derajat klaim akan kebenaran satu pihak dan kesalahan pihak lain. Hal ini akan diikuti oleh hilangnya kepercayaan pada pihak musuh. Dilihat sebagai representasi setan atau musuh Tuhan, maka kebenaran atau kebaikan tidak mungkin dimiliki oleh pihak musuh. Akibatnya, pihak-pihak dalam konflik dapat dimasukkan dalam *zero sum game* yang nir-kompromi.

Dengan mengangkat derajat perjuangan sebagai bagian dari pertarungan abadi antara kekuatan Tuhan dan kekuatan setan, maka nilai atau moralitas yang dapat menghalangi aksi kekerasan dapat dicabut. Kekerasan dilihat sebagai pilihan terakhir dalam kondisi darurat ketika eksistensi agama dipertaruhkan. Selain itu, rasional untung-rugi yang mampu menghalangi seseorang untuk bergabung dalam perang yang berisiko besar dapat diatasi dengan janji mati syahid yang diberikan bagi mereka yang berperang di jalan Tuhan.

Kedua, agama menyediakan narasi-narasi metaforis tentang pertarungan abadi yang menciptakan "situasi kritis". Penggunaan simbol-simbol agama dalam mobilisasi kekerasan dapat menambah daya gedor. Selain itu, yang juga tidak kalah penting, menurut Hasenclaver dan Rittberger, agama juga dapat memberikan sumberdaya berupa institusi atau infrastruktur keagamaan yang dapat dimanfaatkan untuk mobilisasi kekerasan (Hasenclaver dan Rittberger 2000, 657). Melalui pengkaitan kejadian temporal dengan peperangan abadi, maka tingkat urgensi perjuangan dapat dinaikkan dan seakan tidak memberikan pilihan lain selain perang total.

Ketiga, perang agama terkait dengan otoritas keagamaan yang tidak semua orang memilikinya. Agama pada umumnya membedakan antara orang awam dan pemimpin agama yang mempunyai otoritas. Oleh karena itu, ketika peran agama dideklarasikan oleh tokoh agama, maka akan menghasilkan loyalitas yang tinggi. Hal ini sangat dibutuhkan dalam mobilisasi untuk melakukan kekerasan. Dalam perang yang berbahaya, penuh risiko dan menuntut kepatuhan pada strategi komandan, loyalitas menjadi sesuatu yang sangat penting. Otoritas agama menyediakan sumberdaya yang kuat untuk menghasilkan loyalitas.

Tentu saja, seseorang atau kelompok tidak selalu membutuhkan agama untuk melakukan kekerasan. Sejarah menunjukkan perang sipil atas nama sentiman nasionalisme dan kesukuan juga tidak kalah mematikan. Akan tetapi, tidak dapat dipungkiri, agama mempunyai kekuatan yang apabila masuk dalam ranah konflik berpotensi mengubah intensitas dan skala konflik ke level yang lebih tinggi.

Penutup

Pembahasan di atas menunjukkan hubungan antara agama dan kekerasan tidak dapat dipahami secara sederhana. Agama pada praktiknya tidak selalu bersih dari kekerasan. Secara doktrin pun, agama-agama dunia pada umumnya memberi peluang terhadap kekerasan yang "diizinkan" atas dalih membela diri atau membela nama Tuhan. Bahkan agama-agama yang identik dengan sikap kontemplasi ke dalam dan anti kekerasan seperti agama Buddha, pada kenyataannya, dapat lekat dengan sejarah kekerasan, sebagaimana terjadi di Sri Lanka. Meski demikian, hal penting yang patut digarisbawahi, hanya karena pelaku kekerasan meneriakkan nama Tuhan atau simbol keagamaan menjadi sasaran kekerasan tidak berarti kekerasan tersebut dapat sepenuhnya disebut kekerasan agama.

Kisah berikut dapat menjadi ilustrasi yang pas. Dalam sebuah aksi "*sweeping*" terhadap apa yang dianggap sebagai tempat-tempat maksiat, suatu kelompok militan masuk ke sebuah gang yang merupakan pusat hiburan malam. Di gang ini ditemukan banyak diskotik dan toko minuman keras. Pada malam itu, massa kelompok militan menyerang sejumlah diskotik dan melakukan intimidasi agar tutup. Namun yang menarik, tidak semua tempat hiburan menjadi sasaran. Beberapa tempat hiburan dibiarkan, meskipun bersebalahan dengan tempat yang menjadi sasaran. Ilustrasi serupa dapat dilihat pada beragamnya nasib kelompok-kelompok agama minoritas yang belakangan sering menjadi sasaran kekerasan seperti komunitas Ahmadiyah, Syi'ah, aliran "sesat" dan rumah ibadah. Mobilisasi kekerasan terhadap komunitas Syiah di Sampang berujung pada pembakaran rumah warga Syiah, pembunuhan dan pengusiran terhadap tokoh dan pengikutnya. Sementara mobilisasi serupa terhadap komunitas Syiah yang lebih besar di Bangil, Pasuruan, berhasil dihentikan dengan mediasi damai.

Ilustrasi di atas menunjukkan bahwa kekerasan tidak selalu sepenuhnya didasarkan pada nilai dan orientasi teologis. Ada dinamika dan konteks berbeda yang membuat aksi kekerasan terjadi atau tidak; boleh jadi pertimbangan taktis dan pragamatis ikut berpengaruh terhadap mobilisasi kekerasan, selain aspirasi membela Nama Tuhan.

Ketiga perspektif dalam memahami hubungan antara agama dan kekerasan yang menjadi pembahasan utama tulisan ini sebaiknya dilihat dalam sebuah spektrum. Hubungan antara agama dan kekerasan perlu dilihat dengan derajat yang berbeda. Agama dapat berperan sangat sentral dalam kasus-kasus kekerasan tertentu sebagaimana perspektif *primordialist*. Akan tetapi, pada kasus-kasus yang lain, peran agama hanya bersifat minor atau tidak substantif, sebagaimana perspektif *instrumentalist*. Namun yang jelas, sebagaimana perspektif *constructivist*, ketika sebuah konflik dilihat atau diidentifikasi sebagai konflik agama, maka peluang terjadinya eskalasi atau radikalisasi menjadi lebih besar. Oleh karena itu, pertanyaan apakah sebuah konflik dapat disebut konflik agama atau konflik non-agama, bukanlah pertanyaan yang membantu dalam menyelesaikan konflik. Yang lebih diperlukan adalah pemahaman yang lebih baik tentang "apa peran agama dalam eskalasi atau de-eskalasi konflik?"

Daftar Pustaka

Abrahms, M. (2008). "What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy". *International Security*, 32(4): 78-105.

Aditjondro, G. J. (2013). "Orang-orang Jakarta di Balik Tragedi Maluku". http://socio-politica.com/2013/07/22/orang-orang-jakarta-di-balik-tragedi-maluku-1/

Ahnaf, M.I, Maarif, S., Asyhari B., Afdillah. M. (2014). *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi dan Kupang*. Yogyakarta: Center for Religious and Cross-culural Studies (CRCS) UGM.

Amstrong, Karen. (2014). The Myth of Religious Violence, http://www.theguardian.com/world/2014/sep/25/-sp-karen-armstrong-religious-violence-myth-secular.

Appleby, S. (2012). "Religious Violence: The Strong, the Weak, and the Pathological". *Practical Matters,* 5: 1-25.

Hasenclever, A. dan Rittberger, V. (2000). "Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict". *Millennium - Journal of International Studies,* 29 (3): 641-674.

Bartholoeusx, T. (2002). *In Defense of Dharma*: *Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. New York: Routledge.

Cavanaugh, W. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Ellens, J. H. (2007). *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Wesport, CT.: Praeger.

Gold, D. (1991). "Organised Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation". Dalam Marty, M. E. dan Appleby, R. S. *Fundamentalisms Observed.* Chicago: The University of Chicago Press.

Gurr, R. (1996). "Minorities, Nationalists, and Ethnopolitical Con-

flict". Dalam Crocker, C.A. dan Hampson F.O. (ed.), *Managing Global Chaos, Sources and Responses to Global Conflict*. US Institute for Peace.

Hafez & Wiktorowicz (2003). "Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement". Dalam Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Indiana: Indiana University Press.

Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason.* New York: W. W. Norton.

Hitchens, C. (2007). *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve

Jurgensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence.* California: University of California Press.

Kaferrer, B. (1988). *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia.* Smithsonian Institute Press.

Kimball, C. (2002). *When Religion Become Evil: Five Warning Signs.* San Francisco: HarperOne.

Kimball, C. (2011). *When Religion Becomes Lethal: The Explosive Mix of Politics and Religion in Judaism, Christianity, and Islam*. Jossey-Bass.

Tamatea, L. (2011). "Ajeg Bali Discourse: Globalisation, Fear and Othering". *Asian Ethnicity,* 12 (2): 155-177.

Moynihan, D. P.(1993). *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Noorhaidi (2005). *Laskar Jihad*: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia. (Dissertation), Amsterdam School for Social Science.

Selengut, C. (2008). *Sacred Fury: Understanding Religious Violence.* Rowman & Littlefield Publishers.

Lifton, R. J. (2000). *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence*. Metropolitan Books.

Strozier,C. B. (2002). *Apocalypse: On the Psychology of Fundamental-*

ism in America. Wipf & Stock Publisher.

Strozier, C. B., Terman, D. M. dan Jones, J. W. (2010). *The Fundamentalist Mindset: Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History*. Oxford: Oxford University Press.

Pruitt dan Rubin (2003). *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement.* McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages.

Richardson, L. (2006). *What Terrorist Want: Understanding the Enemy, Containing the Threat.* New York: Random House.

Epilog

Menguak Perkara Agama: Perkembangan Studi Agama Kontemporer dan Tantangan di Indonesia[1]

A. Bagus Laksana

Pemetaan Awal

Seperti kebanyakan dari kita, saya menjadi anggota dari beberapa *mailing lists*. Salah satunya adalah *mailing list* yang berhubungan dengan profesi akademis saya di bidang teologi, *religious studies* dan *comparative theology*. Khususnya bagi teman-teman saya yang baru lulus program Ph.D. atau yang belum memperoleh pekerjaan tetap, *posting* yang selalu menarik dalam *mailing list* tentu saja adalah iklan lowongan pekerjaan. Bagi saya, iklan seperti ini amat menarik, bukan hanya karena berisikan kesempatan kerja, tetapi karena mengungkapkan perkembangan paling mutakhir dari disiplin ilmu yang bersangkutan serta ilmu-ilmu lain yang terkait. Berikut ini saya kutip satu iklan yang berasal dari Arizona State University, satu universitas publik yang besar di Amerika Serikat mengenai lowongan posisi *assistant professor* dalam bidang Kristianitas global.

> *Required qualifications include: 1) Ph.D. in Religious Studies or related field at the time of hire, 2) a research agenda that explores* ***the global expansion*** *of Christianity as well as the ways in which Christian movements have* ***developed historically*** *in different regions of the world; and 3) evidence of teaching effectiveness, publication, research agenda, and professional activity appropriate to rank. Desired qualifications include: 1) evidence of an* ***interdisciplinary approach*** *to the study of religion; 2) familiarity with religious studies theory and meth-*

1 Tulisan ini adalah pengolahan kembali dari artikel "Meretas Jalan ke Depan: Perkembangan Kajian Religi Kontemporer dan Tantangan di Indonesia", (2013) *Retorik* 3 (2): 3-18.

> *odologies; 3) knowledge of Christianity in* ***multiple sites****; and 4) knowledge of the global diffusion of Christianity and its* ***intersections with broader sociological, political, and/or economic currents.***

Seperti kita lihat, dalam banyak hal iklan ini mengungkapkan beberapa kecenderungan atau *trend* dalam bidang studi agama (*religious studies*). *Pertama*, interaksi antara aspek global dan lokal dari fenomen agama (Kristiani) menjadi tekanan. Sub-bidang "*Global Christianity*" sendiri merupakan kebaruan dalam kajian agama atau *religious studies* di Amerika Serikat dan Eropa. Munculnya sub-bidang ini pastilah dipicu oleh kesadaran mendalam akan kompleksitas dunia Kristiani di zaman sekarang. Dunia Kristiani (atau tradisi agama lain) tidak lagi dipahami melulu sebagai fenomen yang regional (Eropa, Amerika Utara, Amerika Latin) melainkan sebagai fenomen global, di mana regionalitas atau lokalitas tidak dapat dipahami dalam isolasi, melainkan dalam keterkaitannya satu sama lain dalam pelbagai cara dan level. Maka, untuk posisi pengajar di bidang ini, yang dicari adalah orang yang tahu akan banyak situs di mana Kristianitas yang *glo-cal* itu berkembang. Hal yang sama terjadi dalam studi mengenai agama-agama lain, sehingga kita mengenal bidang studi *Global Islam*, *Global Hinduism*, dan sebagainya (bandingkan Beyer 2013; Roy 2006; Schwartz 2008; Werbner 2003; Tagliacozzo 2009; de Long-Bas 2008; Vertovec 2001). *Kedua,* aspek historis dari perkembangan agama (Kristen) juga sangat ditekankan, termasuk hubungannya dengan arus ekonomis, sosiologis, dan politis. Ada pengandaian besar di sini bahwa dinamika perkembangan setiap tradisi agama tidak berjalan dalam ruang kosong melainkan berinteraksi dua arah dengan kekuatan-kekuatan yang "non-religius" sifatnya. *Ketiga,* keterkaitan antara *religious studies* dan bidang-bidang lain pun disadari secara metodologis, sehingga kompetensi mengenai *global Christianity* ini pun dapat datang dari semua disiplin kajian yang terkait dengan agama. Tidak ada batasan disipliner yang absolut antara teologi, *religious studies,* antropologi atau ethnografi agama dan sebagainya. Maka, ditekankan pula dalam iklan di atas soal kemampuan mengadakan penelitian interdisipliner. Semua ini menunjukkan fluiditas metodis dan interdisiplinaritas, di antara semua displin akademis yang membahas soal agama.

Tiga kecenderungan ini juga terlihat dengan jelas dalam AAR (*The American Academy of Religion*), sebuah asosiasi akademisi agama yang berbasis di Amerika yang mewakili semua studi ilmiah mengenai agama, baik dari dalam tradisi maupun dari perspektif luar. Kini AAR beranggotakan sekitar 10.000 orang. Dalam AAR, masalah *World Christianity*—atau kesadaran baru akan sifat mondial dan globalisasi dari fenomen agama—dicermati dalam hubungan dengan fenomen yang lokal dan regional: *Middle Eastern Christianity, Religion in the American West*, dan sebagainya.

Sekali lagi, hal ini menunjukkan kesadaran di kalangan akademisi kajian agama (*the academic study of religions*) bahwa dinamika perjalanan tradisi agama selalu ada dalam matriks lokal dan supralokal (transnasional, diaspora, dan jaringan global). Namun, perlu diingat juga bahwa perhatian akan interaksi antara lokalitas dan supralokalitas ini hanyalah salah satu dari bagian perkembangan mutakhir dalam kajian agama. Untuk memperoleh gambaran sekilas yang lebih menyeluruh mengenai kecenderungan metodis dan *topical* dari kajian agama (*religious studies*) di Amerika Serikat, berikut ini saya tampilkan beberapa kategori tematis dan metodis yang ada di dalam struktur AAR:[2]

1) **Kecenderungan dan topik baru**: *religion and culture, religion and the body, sacred space, gender and religion (feminist, queer, LGBT), animals and religions, religion and cognitive science, religion and identity, religion and literature, religion and phenomenology, religion and the media, religion and popular culture, black theology, the new religious movements, religion and education, religion and ecology, religion and postcoloniality, theology and politics, death and apocalypse, bioethics, religion and cultural history, religion and disability, religion and social conflict, religion and food, religion and diaspora.*

2) **Pembahasan di lingkup tradisi agama yang khusus**: *history of Christianity* (atau tradisi agama yang partikular), *the study of Islam, Quran Studies, Buddhist philosophy, Chinese religions, Eastern Orthodox Studies, Tantric Studies, Reformed Theology and History, Roman Catholic Studies, Sikh*

2 Sumber yang saya gunakan adalah buku panduan untuk konferensi tahunan AAR tahun 2010 (30 Oktober – 1 November) di Atlanta, Georgia, USA, yang bertepatan dengan peringatan seratus tahun AAR.

Studies, Judaism Studies, Unitarian-Universalist tradition, Hindu Studies, Japanese Religions, Native Traditions, Latino/a Religion, Yogacara Studies, African Religions Group, Islamic Mysticism Group, religion and colonialism, pagan studies, Baha'i Studies, etc.

3) **Pendekatan comparative dan interreligious**: *comparative religious ethics, Society for Hindu-Christian Studies, comparative theology group, comparative studies in Hinduism and Judaism.*

4) **Pendekatan-pendekatan tradisional**: *sociology of religion, philosophy of religion (pragmatism and empiricism, Platonism and Neoplatonism, Kierkegaard, Levinas, Ricoeur), religion and the social sciences, mysticism, anthropology of religion, psychology of religion*.

5) **Studi pemikiran tokoh tradisional (Kristiani)**: *Luther study group* (juga kelompok studi mengenai beberapa teolog Kristiani besar seperti Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Schleiermacher, Karl Rahner dan sebagainya)

6) **Pendekatan teologi Kristiani tradisional**: *systematic theology, ecclesiology, history of Christianity,* dan sebagainya.

Berdasarkan data di atas, kita dapat melihat beberapa kecenderungan khusus dalam disiplin *religious studies* sekarang. Secara umum, dapat dikatakan bahwa dari segi pendekatan (metode) dan tema, ada banyak hal yang baru, tetapi yang tradisional juga tidak ditinggalkan begitu saja. Seperti terlihat, sumber-sumber kebaruan ini meliputi: 1) adanya kelompok-kelompok minoritas dan marginal dalam agama dan studi agama (LGBT, perempuan, kelompok "sempalan", agama-agama baru, termasuk paganisme, minoritas ras dan etnis) yang menuntut perhatian tematis dan metodis; 2) kesadaran akan situasi baru (postkolonialitas, diaspora, globalisasi, migrasi, pencarian identitas, hibriditas, dan mobilitas); 3) kesadaran baru akan hubungan antara agama dan wilayah-wilayah hidup sehari-hari, termasuk *pop culture*, kebiasaan (habit), makanan (*cuisine* dan *taste*), bahkan dunia binatang; 4) kesadaran akan hubungan antara agama dan materialitas (*material culture*), termasuk di dalamnya soal kebertubuhan, historisitas, geografi, *space* atau lokalitas dan sebagainya.

Beberapa Kecenderungan Tematis dan Metodologis Mutakhir

Seperti telah disinggung di atas, pendekatan lama dalam kajian agama (misalnya pendekatan filosofis tradisional dan sosiologi agama) tetap dijalankan dengan beberapa kebaruan. Namun, dalam artikel ini saya akan lebih memusatkan perhatian pada beberapa kebaruan yang dapat diidentifikasi dalam kajian agama kontemporer. Agar lebih lengkap, dalam memaparkan beberapa kecenderungan ini, saya akan menyebutkan juga beberapa karya mutakhir yang menjadi perwujudan kecenderungan-kecenderungan baru ini.

Agama sebagai Praktik yang Partikular

Dalam kajian agama mutakhir, ada kecenderungan kuat untuk meninjau fenomen agama sebagai *praktik* yang partikular, berikut kompleksitas dan ambiguitasnya. Secara umum tidak lagi dicari intisari atau "esensi", struktur atau sifat-sifat umum agama. Maka pendekatan modern yang amat esensalis—mengkaji agama dengan mencari esensinya dan menganggap unsur-unsur lain sebagai tidak penting dan sebagainya—termasuk metode fenomenologi agama lama yang cenderung reduktif sudah agak lama tidak terlalu dikembangkan lagi.

Juga mulai digugat dominasi atau hegemoni pendekatan 'tekstual'—sebuah pendekatan yang seringkali didasarkan pada asumsi bahwa teks agama itu memuat aspek normatif dan terpenting dari agama. Pendekatan ini juga dipengaruhi oleh cara pandang "Protestan" yang memang cenderung berpusat pada teks Kitab Suci (untuk dibedakan dengan tradisi Katolik yang memahami hubungan manusia dan Tuhan dengan cara-cara yang yang penuh dengan peran dan mediasi materialitas (dalam sakramen-sakramen), kebertubuhan (gerak-gerik), institusi, dan figur pemimpin atau figur kultis. Sebagai bagian dari kritik atas normativitas tekstual dalam pendekatan *a la* Protestan ini, para sarjana sekarang merekonstruksi pendekatan yang mereduksi agama pada teks suci dan otoritatif ("*textualism*") menjadi pendekatan yang lebih melihat kompleksitas dan ambiguitas teks-teks itu sendiri ("*textuality*"), yakni menyangkut hubungan antara teks itu dengan proses produksinya, mekanisme legitimasi religio-cultural serta ritualnya, serta materialitas dari teks itu sendiri (misalnya fungsi teks sebagai jimat atau *fetish*), dan sebagainya (Blackburn 2012).

Dalam hal ini, menarik juga diperhatikan asumsi-asumsi yang dulu seringkali menjadi dasar pembagian antara "high religion" (*orthodox theology, doctrine*) yang murni dan asli di satu pihak, dan "*folk-religion*" atau "*popular religion*" di pihak lain, yang dianggap tidak murni, campuran, hibrid, sinkretis, *debased*, penuh dekadensi, *corrupted*, dan lain-lain, karena jauh dari kemurnian agama normatif-tekstual. Asumsi dan pendekatan dua tingkat (*two-tier*) ini sudah banyak dikritik secara metodologis oleh Peter Brown, Joseph Kitagawa, dan lain-lain (Brown 1981, ix ff). Lebih penting daripada kritik ini adalah munculnya karya-karya rintisan yang kreatif yang meneropong interaksi kompleks antara teks dan praktik religius, termasuk problematika menarik di sekitar interaksi antarpelbagai tradisi cultural-religious yang berbeda lewat praktik-praktik agama kerakyatan. Misalnya, Selva J. Raj dan Corrine Dempsey (2002), Ana Bigelow (2010), DeBernardi (2004; 2006), Robert Orsi (2005), Taylor (2004), dan lain-lain.

Agama dan Materialitas

Berhubungan dengan kecenderungan pertama di atas, hubungan antara agama dan materialitas (*material culture*) juga ditekankan. Pendekatan ini menyentuh tema-tema yang menarik, seperti estetika religius, arsitektur, dan topik *sacred space* dalam arti yang luas. David Morgan, seorang pionir dalam pendekatan ini, memperlakukan agama pada dasarnya sebagai sebuah *visual culture* yang terkait erat dengan dimensi materialitas dari kenyataan-kenyataan dan praktik beragama itu sendiri. Dalam karya-karyanya, amat menarik bahwa "*seeing*" dihubungkan dengan dimensi inderawi, sensoritas manusia yang utuh, yakni pengalaman bersentuhan fisik (*touching*), mendengarkan(*hearing*), dan merasakan (*feeling*). Dalam pendekatan ini juga dibahas fenomen-fenomen khusus yang penting tetapi seringkali dilewatkan dalam studi agama sebelumnya, misalnya mimpi (*dreams*), *visions* dan sebagainya, yang tampaknya tak punya hubungan dengan materialitas karena keduanya merupakan pengalaman batin atau ruhaniah. Sebagai contoh, di sini layak disebut karya penting David Morgan, *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling* (2012), *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images* (1999), *Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice* (2005), karya penting Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India* (1998), dan karya Constance Classen (1998), *The Colors of Angels* mengenai

kontruksi simbolisme dan kosmologi inderawi serta perkembangan estetika inderawi dalam kultur Barat yang juga amat dipengaruhi oleh ide-ide agama sejak Abad Pertengahan. Dalam karya ini, Classen membahas, antara lain, sumbangan mistikus besar Kristiani Hildegard von Bingen, terutama konsepsinya tentang 'geografi inderawi' (*sensory geography*) dalam pengalaman spiritual dan mistiknya; juga sumbangan Ignatius Loyola melalui metode kontemplasi melalui imaginasi inderawi (*applicatio sensuum*). Secara umum, Classen memang ingin menunjukkan bagaimana imaginasi estetis di Barat amat berhubungan dengan seluruh proses pemahaman dan interpretasi terhadap realitas dunia lewat kekayaan pengalaman inderawi manusia, misalnya soal bau, rasa, suhu, penglihatan, sentuhan, dan sebagainya.

Terkait dengan tema besar ini adalah topik-topik di sekitar hubungan antara tradisi agama dan budaya pop (*popular culture*) dan media, termasuk film, musik, dan sebagainya (Chritianson, Francis, dan Telford 2011). Dalam kategori pendekatan ini, muncul pula studi sejarah (komparatif) mengenai perjumpaan antaragama (budaya atau peradaban) lewat kultur materialitas (*material culture*). Misalnya, karya Finbarr B. Flood, Oleg Grabar, Jerrilynn Dodds dan sebagainya (Flood 2009; Grabar dan Kedar 2010; Dodds, Menocal, dan Balbale 2008). Sehubungan dengan minat baru akan kultur materialitas ini, beberapa teolog Kristiani juga mencoba menafsirkan kembali prinsip "sakramentalitas" sebagai sebuah prinsip teologis yang dilatarbelakangi oleh sebuah kosmologi yang integral di mana Tuhan, manusia (mikrokosmos), dan alam semesta (makrokosmos) berada dalam interaksi satu sama lain, tak terpisahkan. Dalam perspektif baru ini, dimensi materialitas dari tradisi agama menjadi unsur teologis yang penting, karena kompleksitas agama tidak berhenti pada ranah spiritual yang privat dan murni (Brown dan Loades 1995; Sheldrake 2001; Inge 2003; Bartholomew 2011).

Masih berhubungan erat dengan tema materialitas ini, perlu juga disebut tema baru yang menarik di sekitar persoalan "*embodiment*" atau "*em-place-ment*" dari tradisi agama beserta dengan unsur-unsur pentingnya. Dalam hal ini, layak disebut karya penting Vasquez, *More than Belief: A Materialist Theory of Religion* (2010) dan Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (2008). Dua karya ini bermula dari kritik atas tendensi besar dalam *religious studies*

untuk menafikan soal "*emplacement*" (yang berhubungan erat dengan dimensi materialitas dan *spatial location*) dan terlalu cenderung pada tekstualisme. Seperti dapat diduga, pendekatan semacam ini menjadi amat multidisipliner—mengambil ide dari Durkheim, Eliade, sampai Foucault, Michel de Certeau dan David Harvey—dalam wacana mengenai signifikansi "*space*" yang membentuk (*agentic*) si subyek dan bukan hanya subyek mempersepsi atau menciptakan *space.* Sebetulnya pendekatan ini sudah dirintis oleh beberapa sarjana terkemuka dalam bidang Sejarah Kristianitas Awal (*History of Early Christianity*) yang menelaah pembentukan tradisi agama Kristiani lewat kategori-kategori tubuh, materialitas, dan ruang.

Dalam hal ini, karya-karya besar Peter Brown dan Carolyne Bynum dikembangkan secara kreatif oleh generasi peneliti muda (lihat Frank 2000; Ashbrok-Harvey 2006). Amat menarik bahwa pendekatan seperti ini juga dipakai untuk studi mistisisme, sebuah bidang kajian agama yang sering dibayangkan paling jauh dari dunia material atau kebertubuhan. Harus disebut di sini, misalnya, karya Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy,* yang membahas dimensi sensualitas atau kebertubuhan dalam pengalaman spiritual beberapa tokoh mistik perempuan Kristiani di Abad Pertengahan (Andrea Foligno, Mechthild of Magdeburg, Teresa dari Avila, dan sebagainya) dengan memakai titik berangkat teoretis dari pemikiran filsafat posmodern Perancis (Georges Bataille, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan, dan Luce Irigaray). Hollywood sendiri bertanya-tanya kenapa para pemikir Perancis ini seringkali memperhitungkan pengalaman spiritual yang ekstrem dari para mistikus ini. Ternyata, ada beberapa logika yang paralel dalam pengalaman para mistikus ini dengan minat dan pemikiran para filsuf posmodern tersebut. Paralelisme ini antara lain ditemukan dalam kompleksitas kategori tubuh perempuan (termasuk perbedaan seksual) dan hubungannya dengan transendensi, baik di Abad Pertengahan maupun zaman postmodern (Hollywood (2002).

Kecenderungan tematis yang sama terjadi juga dalam *Islamic Studies*, seperti ditunjukkan oleh karya Shahzad Bashir, *Sufi Bodies* dan Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bodies* (Bashir 2001; Kugle 2007). Juga muncul karya-karya lain tentang Sufisme yang membahas aspek material atau *sensorical* dari pengalaman-pengalaman spiritual, termasuk narasi tentang Isra' Mi'raj Nabi Muhammad (bandingkan

Colby 2008). Perlu dicatat juga bahwa studi mengenai Sufisme di Barat akhir-akhir ini juga diwarna oleh karya-karya kreatif yang membahas kompleksitas hubungan antara fenomen mimpi (*dreams*), penglihatan (*visions*) dengan aspek-aspek politis-material dari para *virtuoso*spiritual Sufi (Katz 1996).

Pendekatan yang Holistik dan Anti-Reduksionistik

Kompleksitas tradisi agama sebagai tradisi yang hidup membuat para sarjana juga lebih menaruh perhatian yang bernuansa pada unsur-unsur non-empiris seperti klaim teologis, pengalaman spiritual atau transendental, atau nilai-nilai kultural yang bertali-temali dengan tradisi agama. *The Magic Still Dwells*, demikian judul sebuah buku yang membahas perdebatan di sekitar metodologi studi agama (komparatif) di zaman postmodern (atau kritik atas pendekatan yang *totalizing* dan rasional), antara mereka yang menolak metode komparatif dan mereka yang membelanya (Patton dan Ray 2000). Postmodernisme mengkritik studi agama sebagai disiplin ilmiah yang berisikan imperialisme intelektual, universalisme, *theological foundationalism,* dan anti-kontekstualisme, seperti dicontohkan oleh Mircea Eliade. Disiplin kajian agama sebagai *Comparative Religion* atau *History of Religions* telah dituduh sebagai disiplin yang penuh prasangka dan bias, dengan mengklaim objektivitas universal—misalnya dalam penggunaan kategori *homo religiosus*, *the Sacred*, dan sebagainya yang ditemukan dalam karya-karya Mircea Eliade—membandingkan agama-agama orang lain, tetapi tidak hormat akan dimensi alteritas atau *otherness* dari tradisi ini. Postmodernisme menuntut pendekatan yang lebih historis, lokal dan partikular tanpa pretensi komparatif-objektif-abstrak. Memang, kritik postmodernisme berdampak besar pada disiplin *Comparative Religion* yang sekarang digantikan oleh "*area studies*" yang menekankan partikularitas tradisi agama tertentu. Jonathan Smith bahkan berargumen bahwa disiplin *Comparative Religion* bermasalah secara metodologis karena tidak ilmiah dan tidak punya metode yang jelas. Ada unsur "*magic*" dalam praktik perbandingan yang tidak metodis itu, dan ia berujar: "*In Comparison a Magic Dwells*" (Patton dan Ray 2000). Artinya, perbandingan itu hanya berdasarkan kesamaan yang superfisial, seperti terjadi dalam *magic* (Frazer). Namun, kesimpulan dari debat ini adalah bahwa metode komparatif tetap berguna bahkan niscaya dalam studi agama: "*A Magic Still Dwells*".

Kata "*magic*" di sini digunakan dalam arti positif, karena perbandingan (*comparison*) memang tidak mungkin diatur secara metodis ketat. Metode perbandingan adalah sebuah kreativitas intelektual, bukan sains, melainkan seni.

Artikel Diana Eck, seorang profesor senior di Harvard, dalam buku ini amat menarik, antara lain karena menekankan beberapa hal yang saya sebut di atas mengenai kecenderungan baru dalam studi agama sekarang. Eck masih membela metode komparatif, tetapi pada saat yang sama, menganjurkan agar metode ini terbuka pada unsur lintas-batas (*border-crossing*) dalam diri praktisi *Comparative Religion* ketika belajar akan tradisi agama lain. Dalam debat ini, seperti ditunjukkan Eck, kategori hibriditas yang menekankan kompleksitas, ambivalensi, dan ambiguitas, memperoleh peran yang agak penting sebagai sebuah kerangka metodologis. Maka, persoalan di sekitar *cross-fertilization, multi-religious belonging* atau interaksi antarpelbagai tradisi agama juga memperoleh perhatian yang lebih. Singkatnya, metode perbandingan atau komparatif harus dipraktikkan secara baru dan lebih setia pada dinamika nyata dan kompleks dari tradisi-tradisi agama itu, termasuk unsur subyektif, teologis, spiritual, dan sebagainya.

Pendekatan yang Menghargai Agensi Subyek

Dalam hubungan dengan debat ini, juga kelihatan lebih jelas bahwa peran subyek atau agensi ditekankan, baik agensi dari praktik-praktik agama itu sendiri, maupun agensi dari para peneliti dan komunitas ilmiah itu sendiri. Kategori yang berhubungan dengan soal ini meliputi: *performance,* ingatan (*memory of a Tradition*), negosiasi, identitas, diri, subyektivitas, dan juga tubuh (*the body*). Sehubungan dengan topik-topik ini, tema kebertubuhan, seperti saya singgung di atas, telah memperoleh tempat istimewa dalam kajian agama sekarang, sebagai salah satu situs penting di mana tradisi agama mewujud dan dinegosiasi oleh subyek (*the body as the site of the performance of a Tradition*) (bandingkan Brown 1982; 1988; 2012; Bynum 2011; 2007; 1988). Contoh yang amat baik mengenai tema ini dapat ditemukan dalam karya Gavin Flood, *The Ascetic Self* (2004). Di sini, ritual juga dapat didekati sebagai performa dari teks religius dalam tradisi tertentu (*performance of text*). Dalam penggarapan tema-tema ini, aspek interdisiplinaritas cukup menonjol di mana pendekatan filosofis,

teologis, spiritual, dan kultural tentang "tubuh" dipakai, seperti sudah saya singgung di atas. Muncul karya-karya yang kreatif sekali mengenai hubungan antara agama dan proses pembentukan identititas komunal (Benite 2005).

Dimensi Temporal dan Prosesual

Akhir-akhir ini muncul pula pendekatan yang berfokus pada aspek prosesual atau dimensi waktu (*temporal*) dari dinamika "tradisi" agama dan komunitas-komunitas yang terbentuk. Kategori-kategori yang dipakai dalam pendekatan ini misalnya, "narasi" (the *narrative* of the Tradition), "waktu" dalam pengertian *moment*. Misalnya, pembahasan mengenai puasa Ramadan sebagai momen asketis sekaligus *festive* dalam Islam sebagai tradisi agama (Moller 2005). Termasuk dalam pendekatan ini adalah topik di sekitar *ritual time* atau momen ritual dalam membentuk persepsi akan waktu dan sebagainya.

Mobilitas, Migrasi dan Hibriditas

Masih berhubungan dengan dinamisme agama, perhatian besar juga diberikan pada hubungan agama dengan migrasi dan mobilitas, termasuk perjumpaan antara tradisi para misionaris dengan kultur-kultur lokal, biasanya dengan bantuan pendekatan interdisipliner, misalnya menggabungkan pendekatan antropologi atau etnografi, sejarah, *religious studies, diaspora studies,* teologi, bahkan semiotika. Contoh yang amat menarik adalah karya Eng Seng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (2006) yang membahas interaksi kompleks antara silsilah Arab-Hadrami (yang memuat unsur agama yang cukup kuat) dan mobilitas migrasi dalam pembentukan identitas Hadrami. Sedangkan karya Webb Keane, *Christian Moderns* (2007), adalah sebuah *cross-cultural studies,* menelusuri perjumpaan yang kompleks antara tradisi modernitas Kristen Kalvinis yang dibawa para misionaris Belanda dengan agama tradisional Marapu di Sumba. Keane (2007) membuktikan kompleksitas agenda modernitas yang dibawa oleh tradisi Kalvinis beserta asumsi-asumsi filosofis dan teologisnya ketika bersentuhan dengan tradisi lokal dalam *continuum* historis yang cukup panjang. Dalam level semiotika (pemaknaan simbol) ada ambiguitas dan pelbagai ketegangan dalam perjumpaan kolonial dan postkolonial seperti ini. Dalam studi semacam ini, peran subyek sebagai pelaku (agensi), yang juga sudah saya singgung di atas,

memperoleh tempat yang cukup menonjol (bandingkan Smilde 2007).

Agama dan Praktik Sehari-Hari

Dalam banyak karya-karya baru, aspek sosial atau kultural, dalam konteks quotidian, dari pembentukan tradisi agama juga ditekankan. Misalnya, praktik khutbah hari Jumat di masjid atau puasa Ramadan dipotret sebagai bagian dari interaksi agama dengan realitas sosial atau mentalitas yang lebih luas (Talmon-Heller 2008; Moller 2005). Juga dibahas aspek politis dari praktik-praktik agama atau kesalehan sehari-hari (Nasir, dkk. 2009). Dalam hal ini muncul pendekatan yang berfokus pada genealogi atau arkeologi sosial politik dari praktik agama yang kelihatan sangat "saleh" atau jauh dari ranah sosio-politik, seperti kultus terhadap orang suci tertentu atau praktik devosi. Maka, ada kajian serius mengenai peran sosial dari tempat ziarah Lourdes atau devosi Hati Kudus Yesus dalam wacana nasional Perancis mulai abad 18 sampai 20 (Harris 2009; Jonas 2000). Kategori budaya religius (*religious culture*) menjadi penting di sini. Yang ditolak adalah dominasi konsep "agama" yang reduksionistik yang berpusat pada doktrin-doktrin spiritual belaka atau pada teks-teks suci saja. Sebuah pengandaian yang diwariskan oleh jaringan diskursus di Eropa abad 19 yang penuh dengan pengandaian modern (esensialis), universalistik, tetapi menyembunyikan perspektif Eropasentris, seperti yang akan dibahas di bawah ini.

Pendekatan Wacana

Menurut saya, salah satu bidang penelitian baru yang dikembangkan dalam kerangka ini adalah: mendekati fenomen agama dari sudut "genealogi wacana". Yakni bagaimana faham tertentu mengenai agama dan aspek-aspeknya terbentuk melalui jaringan-jaringan wacana yang seakan-akan terpisah-pisah. Misalnya, wacana tentang pembentukan bahasa, tentang pembentukan identitas masyrakat tertentu, dan lain-lain seperti yang dicontohkan dengan sangat baik oleh Tomoko Masuzawa (2005). Di sini Masuzawa menunjukkan jaringan-jaringan wacana di Eropa yang akhirnya membentuk konsep "agama dunia" (*world religion*) yang sebenarnya amat Eropasentris, tetapi kemudian diterima sebagai pengelompokan atau nomenklatur tentang agama yang kurang lebih objektif dan universal. Analisis wacana di sekitar pembentukan konsep "*world religion*" sesungguhnya lebih menunjukkan pencarian identitas

Eropa pada saat itu, yakni Eropa sebagai pembawa universalitas, sebuah prototipe kesatuan dalam pluralitas. Konsep "agama dunia" (*world religion*) adalah sebuah konsep yang berpretensi universalistik, tetapi ternyata menyembunyikan sebuah agenda yang amat partikularistik (Eropa), sebuah agenda yang terajut dalam wacana mengenai bahasa—misalnya pencarian akan bahasa yang paling maju dan rumit sebagai induk bahasa universal lewat disiplin filologi—dan wacana tentang ras dan sebagainya. Melalui langkah-langkah seperti ini, keunggulan ras Arya (*Indo-European*) dibuktikan dengan asumsi linguistik bahwa bahasa Indo-European (Yunani, Latin, Persia, Sanskrit) adalah bahasa yang lebih tinggi dalam evolusi bahasa manusia dibandingkan dengan bahasa-bahasa Semit (Arab dan Ibrani). Kemudian, pola pikir ini dipakai dalam menilai karakter agama, yakni apakah agama itu bersifat universal atau etnis (nasional). Agama Kristiani (Protestan) tentu saja dianggap universal karena telah melepaskan diri dari kungkungan alam pikir Ibrani (Yahudi) dan masuk ke dalam alam pikir Yunani dan Latin yang lebih tinggi dan universal sifatnya. Agama Buddha yang mulai dikenal di Eropa pada abad 19 itu juga gampang saja masuk ke dalam daftar resmi agama-agama dunia karena muncul dari tradisi Sanskrit dan juga lahir sebagai pembebasan rasional atas dekadensi Hinduisme (yang lebih mirip dengan Katolisisme), sehingga cepat dianggap sebagai tradisi agama yang universalistik-filosofis. Sebaliknya, Islam masuk dalam daftar agama-agama dunia yang universal hanya karena "kecelakaan sejarah". Para ahli ini mengakui bahwa *de facto* Islam tersebar luas di banyak belahan dunia, namun mereka menganggap bahwa logika internal Islam (ketaatan pada hukum yang kaku, keterikatannya dengan budaya Arab, dan sebagainya), sebetulnya tidak masuk ke kategori agama dunia. Hanya Sufisme, yang amat dipengaruhi oleh filsafat Yunani dan cara pikir Persia, dianggap sebagai unsur yang menyelamatkan Islam sebagai agama universalistik. Maka, dalam analisis wacana ini, kelihatan amat jelas bahwa kategori yang tampaknya netral dan bahkan sangat mulia seperti "agama dunia" ternyata menyembunyikan sebuah genealogi yang kompleks dan ambigu.

Metodologi dan Interdisiplinaritas dalam Studi Agama

Seperti sudah diungkapkan di atas, muncul kecenderungan multidisipliner yang kuat dalam studi agama dewasa ini, khususnya di Amerika Serikat dan Eropa. Namun, kalau kita menengok sejarah

studi agama di Barat, arah ke multidisiplinaritas sebenarnya sudah ada sejak awal kelahiran disiplin ilmu ini. Dalam kesempatan terbatas ini, saya tidak akan membahas soal perkembangan terminologi dan metodologi dalam studi agama di Barat, yakni peralihan dari "*comparative religion*" ke "*history of religions*" lalu ke "*phenomeology of religions*" dan akhirnya kepada "*religious studies*". Perdebatan di sekitar metodologi studi agama selalu muncul secara periodik, dan saya sudah menyebutkan perdebatan yang terakhir yang bermuara pada perlunya keterbukaan metode komparatif pada perkembangan baru yang lebih memperhatikan soal *border-crossing,* fluiditas, hibriditas dan ambiguitas dalam studi agama, termasuk lokasi si penelitinya sendiri dalam keseluruhan proses ini.

Dalam soal metodologi, saya juga cenderung setuju dengan pengamatan Eric J. Sharpe yang berkata: "*The only way actually to gain an understanding of religion is to study it, long and hard, in its actual living impressions—and perhaps by implication to spend less time (at least to begin with) puzzling over the ways in which others have studied it*" (Sharpe 1986, 317). Sharpe menolak pencarian akan satu metode yang sahih untuk studi agama (*master key*). Semua pendekatan dalam bidang humaniora dan ilmu sosial mesti diperhatikan, seperti kita lihat dalam *trend* mutakhir dalam *religious studies* yang saya paparkan di atas. Karena, seperti ditegaskan Eric Sharpe, *religious studies* adalah gabungan antara disiplin "*history of religions*" model lama (dengan pendekatan historis, filologis dan arkeologis) dengan ilmu-ilmu sosial (antropologi, sosiologi), juga dengan teologi. Harus dicatat di sini bahwa sejak berevolusi menjadi "*religious studies*", disiplin ilmiah studi agama menjadi makin interdisipliner. Sejak tahun 1970an, banyak akademisi berargumen bahwa dimensi teologis dan transendental dari agama haruslah diperhitungkan secara serius (ada penekanan soal 'otoritas', *confessionalism*, dan sebagainya) sebagai sikap kritis atas kecenderungan metode yang melulu empiris (Sharpe 1986, 311).

Seperti dikatakan oleh Richard King, *religious studies* dipengaruhi oleh pemikiran Pencerahan di Eropa (*Enligtenment*) dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Salah satu akibat dari pengaruh *Enlightenment* adalah kuatnya kecenderungan reduksionisme, saintisme, dan historisisme dalam metode kajian agama, termasuk "atheisme metodologis" (*methodological atheism*). Dalam arti tertentu, semua ini

membuat kajian agama sangat "ideologis" dan sempit (reduksionistik), mengebawahkan fenomen agama dan klaim kebenarannya pada kategori-kategori yang partikular dan sekular, dan tidak menghormati klaim kebenaran dari para pemeluk agama (*religionist*) dan disiplin ilmu teologi (King 1999, 44 ff).

Sebagai alternatif, King lebih cenderung memakai pendekatan "*symbolic realism*" yang diusung oleh Robert Bellah. Di satu pihak, pendekatan ini menghargai pendekatan kritis dan analisis dari ilmu-ilmu sosial, namun menolak asumsi-asumsi sekular dan "*historicist*" dari disiplin ilmu ini, yang seringkali menganggap diri lebih tinggi dan benar dibandingkan dengan penjelasan religius sendiri. Di pihak lain, pendekatan ini tetap memberikan ruang pada kebenaran yang diklaim oleh tradisi agama sendiri. Ia menulis:

> *[A]s Durkheim said of society, religion is a reality sui generis. To put it bluntly religion is true. This is not to say that every religious symbol is equally valid any more than every scientific theory is equally valid. But it does mean that since religious symbolization and religious experience are inherent in the structure of human existence all reductionism must be abandoned. Symbolic realism is the only adequate basis for the social scientific study of religion* (Bellah 1970, 253; King 1999, 49).

Metode Bellah memiliki tiga tahap: tahap pertama terdiri dari perspektif religius asali itu sendiri; kemudian, dalam tahap kedua, kita membedah perspektif atau fenomen religius itu dengan pendekatan kritis (ilmu sosial dan humaniora kritis). Namun, hasil dari pendekatan kritis ini tidak boleh menjadi kesimpulan akhir, karena dalam tahap ketiga, kita kembali pada kekayaan perspektif religius setelah dibantu oleh pendekatan kritis itu. Kelihatan di sini bahwa fenomen religius tetap merupakan sesuatu yang akhirnya tidak mampu seluruhnya dijelaskan dengan tuntas, atau dibongkar habis, oleh pendekatan kritis. Inilah yang disebut dengan "sikap naif yang kedua" (*second naïveté*) oleh Paul Ricoeur, yakni sikap tidak menutup diri pada kemungkinan lain yang akan terbuka mengenai realitas sesudah kita membedah realitas atau fenomen itu secara kritis. Sikap ini dibedakan dengan "sikap naif yang pertama" (*first naïveté*), yakni sekedar sikap tidak kritis dan tidak reflektif.

Dalam semangat yang sama, King menyebut metode-nya sendiri sebagai "*methodological agnosticism*" (bukan *methodological atheism*) yang dipraktikkan dengan cara sadar diri terus menerus (*self-reflectivity*) dan sadar akan tegangan yang tak akan selesai (*unresolved tension*). Menurut King, *religious studies* mampu mengatasi bias-biasnya dengan memahami diri sebagai bentuk khas dari *cultural studies*. Dalam pemahaman ini, "agama" tidak dipahami dalam kerangka eksklusif dan tekstual dari teologi Kristiani, melainkan lebih dekat dengan pemahaman pre-Kristiani (Cicero) mengenai *religio sebagai traditio,* yakni pelbagai praktik ritual yang partikular yang merupakan warisan leluhur. Namun ini tidak berarti bahwa *religious studies* kemudian harus berkonflik dengan teologi. Untuk menghindari konflik metodologis, Richard King menekankan "interdisiplinaritas" (dan bukan multidisplinaritas):

> *If religious studies is an interdisciplinary exercise then no particular methodological approach should be seen as immune from critical examination and interaction with the perspectives and approaches of other methodologies. Thus, philosophical approaches should remain mindful of and subject to the insights of anthropological, sociological, psychological and theological approaches to the material; theological approaches remain subject to philosophical, sociological, and anthropological analysis, anthropology requires engagement with the philosophical debates that impinge upon its study, and so on* (King 1999, 54).

Dari pihak teologi sendiri, sekarang hubungan antara dua jenis kajian mengenai agama ini juga lebih kreatif. Sudah sejak tahun 1960-an teologi pembebasan di Amerika Latin dan Eropa menggunakan metode ilmu sosial kritis untuk membongkar ideologi, tanpa harus dikebawahkan oleh teori sosial. Teologi kontekstual yang lahir pada tahun 1990-an juga berdialog dengan antropologi dan sosiologi, tetapi tetap menjaga kekhasannya sebagai pendekatan teologis. Tradisi teologi hermeneutis terus menerus diperkaya oleh kajian teks dan pelbagai metode hermeneutika. Dalam dua dasawarsa terakhir, kelahiran teologi comparative (*comparative theology*) juga mengarah pada kencenderungan yang sama. Karya-karya Francis Clooney dari Harvard University menunjukkan fluiditas dan kerjasama antara dua bidang kajian ini. Clooney berlatarbelakang Ph.D. dalam bidang Indology dari Universitas Chicago, namun mengajar teologi puluhan tahun di

Boston College, sebuah universitas Yesuit dan Katolik. Kemudian ia mengembangkan sebuah teologi yang bukan hanya lintas tradisi agama (terutama Kristiani-Hindu), melainkan juga interdisipliner dengan menggunakan kajian tekstual (komentar-komentar kritis tentang teks-teks suci dari dua tradisi di atas), lalu membangun sebuah kajian yang memiliki kerangka teologis yang bersifat konstruktif (Clooney 1993; 2005).

Menarik bahwa analisis wacana dalam teologi komparatif, misalnya oleh Hugh Nicholson, menegaskan dimensi politis dari setiap posisi teologis (Nicholson 2011). Teologi komparatif tidak dapat mengklaim diri begitu saja sebagai sebuah posisi yang netral dalam interaksi antartradisi agama yang pada dasarnya selalu bersifat politis. Posisi teologis berhubungan dengan suatu tahap eksklusif dalam pembentukan identitas sebuah kelompok. Lama-kelamaan, posisi teologis ini dianggap alamiah dan membeku, melampaui sejarah (*trans-historical*) dan terbebas dari pengaruh budaya (trans-cultural), sedangkan posisi kelompok lain dianggap tidak normal, "asing" dan di-*liyan*-kan. Teologi mesti mengandung dimensi politis, tetapi eksklusivitas-nya dapat dihindari justru ketika kita menggunakan metode komparatif, yakni ketika kita menyandingkan tradisi-tradisi agama. Namun, perbandingan ini bukanlah perbandingan untuk melihat kesamaan antartradisi agama berdasarkan interaksi sejarah yang saling mempengaruhi, melainkan sebuah model perbandingan dengan metode metaforis atau analogis, di mana tradisi religius yang sudah menjadi "biasa" dan familiar itu akan disegarkan dan dibarui karena dipertemukan dengan tradisi lain. Pertemuan ini merupakan rangsangan intelektual bagi keduanya, karena tradisi religius itu diletakkan dalam konteks baru yang menyegarkan (Sydnor 2011).

Saya sendiri mencoba mengembangkan pendekatan teologi komparatif yang mengambil data dan kategori pemikiran dari disiplin lain, misalnya hibriditas dan identitas dalam kajian postkolonial; dan saya pun menggunakan metode etnografi, sejarah, sejarah dan kritik seni, dan sebagainya (Laksana 2014). Agak lain dengan Nicholson, saya dengan sengaja melacak hubungan historis antarpelbagai komunitas dan tradisi religius di Jawa; tetapi kemudian juga menyandingkan secara analogis atau metaforis dua fenomen dan pengalaman ziarah dalam tradisi Muslim dan Katolik agar keduanya disegarkan oleh perjumpaan

ini. Fenomen ziarah saya potret dengan lensa utama teologi; bahwa ziarah berhubungan dengan klaim teologis mengenai siapa itu Tuhan, siapa itu para wali dan para tokoh suci di hadapan Tuhan dan dalam hubungan dengan Tuhan; bahwa penghormatan terhadap para wali dan tokoh suci dalam tradisi Muslim dan Kristiani bersesuaian dengan klaim kebenaran teologis mengenai sifat Tuhan dan bagaimana Ia dapat direngkuh oleh manusia (*communion with God*). Namun demikian, kesimpulan teologis ini saya ramu dengan memperhitungkan data dari kajian agama, etnografi, sejarah seni, dan sebagainya. Sesuai dengan asumsi teologi komparatif, saya pun menempatkan diri bukan sebagai pengamat yang netral, melainkan sebagai seorang teolog yang ikut bertransformasi secara spiritual dalam proses penelitian tersebut. Saya memang berusaha mendekati kekayaan dari tradisi Muslim agar pemahaman dan praktik saya sebagai seorang teolog Katolik diperkaya. Dalam hal ini, saya mengambil posisi yang agak berbeda dengan usulan Richard King agar para sarjana kajian agama (dari tradisi Kristiani) membebaskan diri dari pengaruh kategori-kategori teologis Kristiani dalam analisis mereka terhadap tradisi agama lain. Menurut King, hal ini mesti dijalankan agar para sarjana itu tetap bersikap kritis dan sadar diri (*self-reflexive*) (King 1999, 56). Seperti banyak teolog komparatif, saya berusaha mengeksplisitkan titik berangkat teologis saya yang partikular (yakni seluruh gagasan mengenai *communio sanctorum* atau persekutuan yang mendalam, luas dan beranekaragam dengan Tuhan), dan membawa titik berangkat ini dalam perjumpaan dengan tradisi Muslim yang *illuminating*. Dalam proses yang juga merupakan proses pemahaman diri yang lebih dalam, sikap sadar diri (self-reflexive) dan kritis juga menjadi unsur penting. Dengan demikian, teologi tetap partikular dan *confessional*, tetapi menjadi lebih kaya dan dialogis, tidak membeku, kritis dan *self-reflexive*. Ada banyak "suara" yang didengarkan dalam proses teologi seperti ini.

Sekilas tentang Situasi Studi Agama di Indonesia

Seperti ditegaskan oleh Eric Sharpe, Richard King, dan banyak sarjana kajian agama lain, pendekatan kajian agama di masa kini dan depan adalah pendekatan interdisipliner yang dilakukan di banyak kantong-kantong kajian agama dengan pelbagai tipe, dengan menggunakan metode yang berbeda-beda (*polymethodic*) dan kerangka teoretis yang beragam (*polytheoretical*) pula.

Tentu saja tidak sulit untuk melihat perlunya dan pentingnya semua pendekatan di atas untuk dipraktikkan di universitas-universitas di Indonesia, terutama dalam program-program pascasarjana (S2 dan S3) di bidang-bidang yang terkait dengan kajian agama. Menurut pengamatan saya yang amat terbatas, salah satu permasalahan terbesar dalam penelitian di bidang kajian agama di program-program kita adalah minimnya penggunaan pendekatan dan kerangka teoretis baru untuk mengkaji secara ilmiah bahan-bahan penelitian yang sebetulnya amat sangat menarik.

Di antara para mahasiswa pascasarjana di Indonesia, ada kecenderungan mencari atau mengandalkan sebuah kerangka teori besar (Eliade, Marx, Foucault, dan sebagainya) yang dalam jangka panjang memang sangat berguna, tetapi juga dapat sangat *intimidating* atau menakutkan untuk para pemula, apalagi untuk kepentingan menulis sebuah tesis magister. Semoga paparan di atas mengungkapkan bahwa kecenderungan sekarang justru tidak berfokus pada satu kerangka teoretis besar saja. Dalam kebanyakan kasus, kerangka teoretis itu biasanya diramu dari pelbagai sumber, tokoh, dan disiplin menurut sudut pandang penelitian tertentu. Jadi, yang lebih penting dalam proses ini bukanlah mencari satu kerangka teoretis berbasis tokoh besar, melainkan menemukan kategori analisis yang heuristik sifatnya, yang dapat menerangi persoalan dari sudut pandang tertentu yang partikular dan jarang dilihat orang.

Dalam pencarian kerangka teoretis yang diramu dari pelbagai sumber dan pendekatan, amat diperlukan kelihaian untuk bergerak secara interdisipliner atau multidisipliner. Di tingkat S2, kemampuan ini tentu saja mengandaikan pendidikan level S1 yang agak mumpuni, lalu ditambah dengan kemampuan dan kebiasaan membaca literatur dengan teliti selama mengikuti program S2 atau S3. Kebiasaan membaca yang dilatihkan perlu juga diarahkan kepada perhatian akan metodologi dan gaya berpikir dari teks, bukan hanya isi informasi belaka. Menurut hemat saya, kebanyakan mahasiswa pascasarjana kita belum punya keterampilan untuk mencermati sisi metodologis dan gaya berpikir ini, sehingga mereka tidak mampu menghubungkan teks-teks yang menawarkan *insights* yang amat relevan atau menarik untuk penelitian mereka tetapi yang isi tematisnya tidak langsung relevan dengan tema khusus penelitian mereka. Dalam banyak kasus,

karya-karya penting seperti ini luput dari radar penelitian mereka. Hal ini akan sangat kelihatan dalam miskinnya bagian *literature review,* catatan kaki, dan daftar pustaka. Terutama di bagian catatan kaki, para mahasiswa kita kurang memiliki kemampuan untuk menghubungkan pokok-pokok pemikiran tertentu dalam tesis mereka dengan pelbagai perkembangan teoretis dan metodologis yang pantas disebut dalam catatan kaki, mengingat bahwa tesis mempunyai fungsi sebagai rujukan ilmiah bagi anggota komunitas ilmiah di bidang tersebut. Seandainya para mahasiswa kita ini lihai, catatan kaki atau *literature review* dari tesis mereka akan lebih kaya, karena mereka dapat membuat catatan-catatan yang bersifat perbandingan, baik perbandingan kontras (misalnya mengontraskan pendekatan mereka dengan pendekatan-pendekatan lain) atau perbandingan kesamaan (misalnya mereka mengikuti pendekatan teoretis dalam teks-teks tertentu dalam bidang kajian yang berbeda, dan sebagainya).

Dalam soal topik, harus dikatakan juga bahwa kebanyakan topik-topik di atas belum disentuh dalam riset-riset S2 dan S3 di Indonesia, meski sudah ada tanda-tanda ke arah sana. Sejauh pengamatan saya, kelemahan mahasiswa pascasarjana kita tetap ada pada soal penguasaan akan literatur terbaru dalam pendekatan agama ini. Sekali lagi, kebiasaan membaca literatur untuk mencari pendekatan baru masih lemah. Banyak topik menarik yang mereka bidik akhirnya tidak berkembang menjadi tesis atau disertasi yang mencukupi kadar 'kebaruan'-nya (seringkali juga kadar ilmiahnya) karena kurangnya kemampuan ini. Kemampuan menulis ilmiah sebetulnya akan terdongkrak kalau mahasiswa gemar membaca literatur-literatur dengan pendekatan-pendekatan baru ini. Dalam literatur-literatur itu mereka akan melihat bagaimana meramu metode interdisipliner dan mencari sudut pandang yang baru mengenai fenomen agama yang mungkin dianggap biasa saja. Misalnya, soal arsitektur rumah ibadah ditinjau dari pendekatan *material culture* yang hibrid, dengan memperhatikan bagaimana arsitektur itu mempengaruhi persepsi dan pengalaman orang akan yang Ilahi dan sebagainya.

Lalu, apa yang dapat kita dilakukan? Saya mengusulkan agar kuliah teoretis studi agama hendaknya merangsang kebiasaan membaca dengan jeli (dengan tujuan menemukan perspektif teoretis) dan juga menyerap informasi mengenai kasus-kasus (*case studies*) atau topik-

topik yang khusus. Silabus juga mesti memperhatikan dimensi teoretis, penerapannya pada *case studies,* tetapi juga dimensi multidisiplinaritas-nya. Seperti terungkap dalam catatan-catatan kepustakaan di bagian terdahulu dalam artikel ini, banyak karya mutakhir yang berisikan *case studies* memang diteropong dengan pendekatan yang amat multidisipliner. Penekanan-penekanan seperti ini akan membantu para mahasiswa dalam memasuki kekayaan realitas atau fenomen agama, seperti dikatakan Eric Sharpe di atas.

Referensi:

Ashbrok-Harvey, S. (2006). *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination.* California: University of California Press.

Bartholomew, C. (2011). *Where Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today.* Grand Rapids: Baker Academic.

Bashir, S. (2001). *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam.* Columbia: Columbia University Press.

Bashir, S. (2011). *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam.* Columbia: Columbia University Press.

Bellah, R. (1970). *Beyond Belief.* New York: Harper & Row.

Benite, Zvi Ben-Dor (2005). *The Dao of Muhammad:* A Cultural History of Muslims in Late Imperial China. Harvard: Harvard University Asia Center.

Beyer, P. (2013). *Religions in Global Society.* New York: Routledge.

Bigelow, A. (2010). *Sharing the Sacred: Practicing Religious Pluralism in Muslim North India.* Oxford: Oxford University Press.

Blackburn, A. (2012). "The Text and the World". Dalam Robert Orsi (ed.), *Cambridge Companion to Religious Studies* (151-167). Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, D. dan Loades, A. (ed.) (1995). *The Sense of the Sacramental: Movement and Measure in Art and Music, Place and Time.* London: SPCK.

Brown, P. (1981). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago: University of Chicago Press.

Brown, P. (1982). *The Cult of the Saints: Its Raise and Its Function in Latin Christianity.* Chicago: University of Chicago Press.

Brown, P. (1988). *The Body and Society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity.* Columbia: Columbia University Press.

Brown, P. (2012). *Through the Eye of a Needle.* Princeton: Princeton University Press.

Bynum, C. W. (1988). *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.* California: University of California Press.

Bynum, C. W. (2007). *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Bynum, C. W. (2011). *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe.* Zone Books.

Chritianson, E., Francis, P. dan Telford, W. R. (eds.) (2011). *Cinéma Divinité: Religion, Theology and The Bible In Film.* London: SCM Press.

Classen, C. (1998). *The Colors of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination.* New York: Routledge.

Classen, C. (1998). *The Colors of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination.* New York: Routledge.

Clooney, F. X. (1993). *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology.* New York: SUNY Press.

Clooney, F. X. (2005). *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary.* Oxford: Oxford University Press.

Colby, F. S. (2008). *Narrating Muhammad's Night Journey.* New York: SUNY Press.

De Long-Bas, N. (2008). *Wahhabi Islam: From Revival and Refrom to Global Jihad.* Oxford: Oxford University Press.

DeBernardi, J. (2004). *Rites of Belonging: Memory, Modernity, and Identity in a Malaysian Chinese Community.* Stanford: Stanford University Press.

DeBernardi, J. (2006). *The Way That Lives in the Heart: Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia.* Stanford: Stanford University Press.

Dodds, J., Menocal, M. R. dan Balbale, A. K. (2008). *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture.* Yale: Yale University Press.

Eck, D. (1998). *Darsan: Seeing the Divine Image in India.* Columbia: Columbia University Press.

Flood, F. B. (2009). *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter.* Princeton.

Flood, G. (2004). *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Flood, G. (2004). *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, G. (2000). *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Late Antique Christianity.* California: University of California Press

Grabar, Oleg dan Kedar, B. S. (2010). *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade.* Texas: University of Texas Press.

Hollywood, A. (2002). *Sensible Ecstasy:Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

Inge, J. (2003). *A Christian Theology of Place.* Aldershot, England: Ashgate.

Katz, J. (1996). *Dreams, Sufism and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad al-Zawawi.* Leiden: Brill.

Keane, W. (2007). *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter.* California: University of California Press.

King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'.* New York: Routledge.

Kugle, S. (2007). *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam.* North Carolina: University of North Carolina Press.

Laksana, A. B. (2014). *Muslim and Catholic Pilgrimage Traditions: Explorations through Java.* England: Ashgate

Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago: The University of Chicago Press.

Moller, A. (2005). *Ramadan in Java.* Almquiest & Wiksell.

Morgan, D. (1999). *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images.* California: The University of California Press.

Morgan, D. (2005). *Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice.* California: The University of California Press.

Morgan, D. (2012). *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*.

Nasir, K. dkk. (2009). *Muslims in Singapore: Piety, Politics and Policies.* New York: Routledge.

Nicholson, H. (2011). *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry.* Oxford: Oxford University Press.

Orsi, R. (2005). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950.* Yale: Yale University Press.

Orsi, R. (ed.) (2012). *Cambridge Companion to Religious Studies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, K. C. dan Ray, B. C. (eds.) (2000). *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age.* California: University of California Press.

Patton, K. C. dan Ray, B. C. (eds.) (2000). *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age.* California: University of California Press.

Raj, S. J. dan Dempsey, C (eds.) (2002). *Popular Christianity in India: Riting Between the Lines.* New York: SUNY Press.

Roy, O. (2006). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* Columbia, USA.: Columbia University Press.

Schwartz, S. (2008). *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony.* New York: Doubleday.

Sharpe, E. J. (1986). *Comparative Religion: A History.* Bristol.

Sheldrake, P. (2001). *Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity.* Johns Hopkins: Johns Hopkins University Press.

Smilde, D. (2007). *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism.* California: University of California Press.

Sydnor, J. P. (2011). "Book Review: "Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry". *Journal of Hindu-Christian Studies* 24: 70-73.

Tagliacozzo, E. (ed.) (2009). *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée.* Singapore: National University of Singapore Press.

Talmon-Heller, D. (2008). *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (1146-1260).* Leiden: Brill.

Taylor, P. (2004). *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam.* Honolulu: University of Hawai'i Press.

The American Academy of Religion, *Program Book for Annual Meeting October 30-November 1, 2010,* Atlanta, Georgia.

Tweed, T. (2008). *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion.* Harvard: Harvard University Press.

Vasquez, M. (2010). *More than Belief: A Materialist Theory of Religion.* New York: Oxford University Press.

Vertovec, S. (2001). *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns.* New York: Routledge.

Werbner, P. (2003). *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult.* Indiana: Indiana University Press.

Penulis:

Zainal Abidin Bagir adalah Ketua Program Studi Agama dan Lintas Budaya, atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, dimana ia pernah mengajar matakuliah "Academic Study of Religion", "Religion, State and Society", dan "Religion, Science and Ecology". Pada tahun 2008-2013 ia adalah Regional Coordinator Indonesia untuk Pluralism Knowledge Programme, sebuah kolaborasi antara pusat-pusat akademik di India, Indonesia, Uganda, dan Indonesia; di antara produknya adalah *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia,* 2008-2012. Pada tahun 2013-2014 ia menjadi Dosen Tamu di Victoria University of Wellington, Selandia Baru. Karyanya yang diterbitkan termasuk *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (sebagai penyunting dan penulis, 2011), *Science and Religion in the Post-colonial World: Interfaith Perspectives* (Australasian Theological Forum Press, 2006); "Advocacy for Religious Freedom in Democratizing Indonesia" (*Review of Faith and International Affairs*, 2014), dan dua artikel di *Zygon-Journal of Science and Religion* (2014 dan 2015)

Email : zainalbagir@ugm.ac.id

Samsul Maarif adalah Sektretaris Program Studi Agama dan Lintas Budaya, atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM. Ia menyelesaikan program doktoralnya di Department of Religious Studies, Arizona State University, USA, 2012. Di CRCS ia mengajar matakuliah "Indigenous Religions", "Academic Study of Religion", dan "Theories of Religion and Society". Di antara publikasinya adalah "Ammatoan Indigenous Religion and Forest Conservation" (Worldviews: Global Religions, Culture and Ecology, 2015); "Being Muslim in Animistic Ways", (Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies, 2014); "Sharing, A Religious End of Economic Activities: The Ammatoans of Sulawesi", dalam *Etika Ekonomi dan Busnis*: *Perspektif Agama-Agama di Indonesia,* (Globethics.net., 2014); penulis *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik di Sampang*, Bekasi dan Kupang (CRCS, 2014).

Email: samsul.maarif75@ugm.ac.id

Mohammad Iqbal Ahnaf menyelesaikan program doktoralnya di bidang kebijakan publik di School of Government, Victoria University of Wellington, Selandia Baru. Saat ini menjadi dosen dan koordinator Divisi Pendidikan Publik di Program Studi Agama dan Lintas Budaya, atau Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM dan *Country Representative* V-Dem. Ia melakukan penelitian tentang tema radikalisme agama dan koeksitensi antaragama. Di CRCS, ia mengajar mata kuliah "Religion, Conflict and Peace-building", "Religion State and Society", dan "Research Methods in Religious Studies". Di antara karya tulis Iqbal adalah *The Image of the Enemy: Radical Discourse in Indonesia* (Silkworm Press, 2006); *Contesting Morality: Youth Piety and Pluralism in Indonesia* (Hivos Working Paper Series, 2013); "Mengelola Keragaman dari Bawah: Koeksistensi Jawa-Tionghoa di Lasem" dalam *Wawasan Kebangsaan dan Kearifan Lokal* (Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2013); penyunting dan penulis *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik di Sampang*, Bekasi dan Kupang (CRCS, 2014).

Email: Iqbal.ahnaf@ugm.ac.id

Achmad Munjid mendapat gelar Master (2008) dan PhD (2014) dalam bidang religious studies dari Temple University, AS dengan Sponsor Fulbright, Henry-Luce Foundation dan IYLP Leiden University. Kini ia adalah dosen Sastra Inggris, program S2 American Studies dan S2 Ilmu-Imu Sastra, FIB UGM dan menjadi *peer-reviewer* untuk Jurnal *Humaniora* UGM. Minat penelitiannya meliputi *death and dying* in English Literature, *religion in American public life, interfaith dialogue*, pluralisme, toleransi dan kebebasan beragama. Beberapa papernya telah diterbitkan oleh *Journal of Ecumenical Studies, American Journal of Islamic Social Sciences* dan *Journal on Indonesian Islam*. Buku yang memuat tulisannya antara lain *Mewaspadai Gerakan Transnasional* (Cirebon: Lakpesdam-NU, 2007), *Interfaith Dialogue at the Grass Roots* (Philadelphia: Ecumenical Press, 2008), *Prospek Pluralisme Agama di Indonesia* (Yogyakarta: DIAN/Interfidei Press, 2009). Kumpulan artikel media massanya akan segera terbit dengan judul *Agama Sebagai Kritik Sosial* (2016). Ia juga menulis puisi dan cerpen. Kumpulan cerpennya yang baru terbit berjudul *Negeri di Balik Bulan* (Lesbumi, 2015).

Email: munjid@ugm.ac.id

Gregory Vanderbilt bergabung di Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Sekolah Pascasarjana UGM pada Juni 2014 melalui program kerjasama CRCS dan Mennonite Central Committee, sebuah organisasi pelayanan gereja-gereja Anabaptis di Amerika Utara. Ia menyelesaikan program doktoralnya dalam bidang ilmu Sejarah di University of California, Los Angeles, dengan judul disertasi "'The Kingdom of God is Like a Mustard Seed': Evangelizing Modernity between the United States and Japan, 1905-1948". Dia juga mengajar sebagai dosen di History Department, UCLA. Kajiannya meliputi orang-orang Kristen dan posisinya dalam politik dan masyarakat modern di Jepang, terlibat dalam penelitian komparatif terhadap orang-orang yang memiliki Penyakit Hansen (leprosy), dan sedang merencanakan penelitian tentang interaksi-interaksi keagamaan di Indonesia di masa pendudukan Jepang. Di CRCS ia mengajar "Advanced Study of Christianity", "Religion and Globalization", and "Religion and Public Life".

Email: gvanderbilt@gmail.com

Albertus Bagus Laksana, S. J., adalah pengajar di Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, Indonesia. Dia memperoleh gelar PhD dalam bidang *comparative theology* dari Boston College (2011) dengan fokus perjumpaan tradisi Islam dan Kristianitas. Sebelumnya ia menyelesaikan program lisensiat teologi di Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, MA; dan menjadi dosen tamu di Loyola Marymount University, Los Angeles, California. Bukunya yang terbaru adalah *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Explorations through Java* (Ashgate, 2014); Pelbagai esainya diterbitkan misalnya dalam *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries Transgressions and Innovations* (Ed. Marianne Moyaert dan Joris Geldhof, Bloomsbury, 2015); *The Oxford Handbook of Christianity in Asia* (Ed. Felix Wilfred; Oxford, 2014); *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation* (Ed. Francis Clooney; Continuum, 2014). Tulisan-tulisannya tentang kultur dan religi juga bisa ditemukan dalam majalah budaya *Basis.*

Email: bagus.laksana@gmail.com

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
YOGYAKARTA
www.unu-jogja.ac.id

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Studi Agama di Indonesia

Refleksi Pengalaman

Sejarah studi agama dalam beragam pendekatannya di Indonesia sudah cukup panjang, namun bidang studi ini juga terus berkembang. Buku ini menyajikan pemetaan pendekatan-pendekatan serta tema-tema mutakhir studi agama, juga narasi pengajaran beberapa matakuliah di Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada. Sumbangan ini diharapkan bermanfaat untuk pengajar studi agama dan memperkaya gagasan untuk perkembangan lebih jauh studi agama di Indonesia.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies, CRCS) adalah program S-2 di Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia yang didirikan tahun 2000. Tiga wilayah studi yang menjadi fokus pengajaran dan penelitian di CRCS adalah hubungan antaragama, agama dan budaya lokal, dan agama dan isu-isu kontemporer. Melalui aktivitas akademik, penelitian, dan pendidikan publik, CRCS bertujuan mengembangkan studi agama dan pemahaman mengenai dinamika kehidupan agama dalam isu-isu kemasyarakatan, untuk pembangunan masyarakat multikultural yang demokratis dan berkeadilan. Informasi lebih lanjut mengenai CRCS dapat dilihat di http://www.crcs.ugm.ac.id.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya

Center for Religious and Cross-cultural Studies
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada
www.crcs.ugm.ac.id

ISBN 978-602-72686-2-3